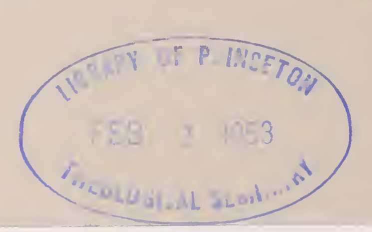
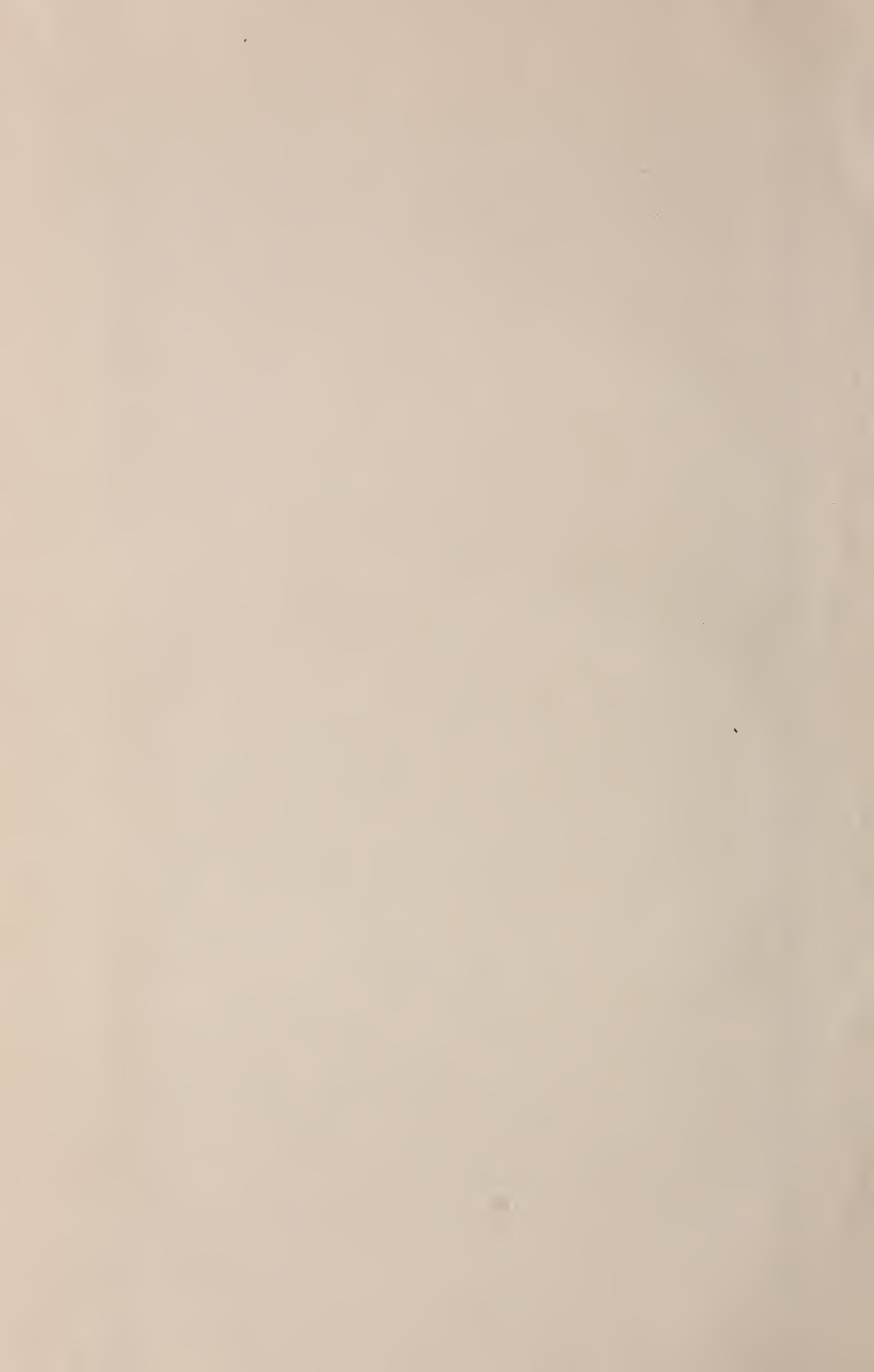



FEB 1953







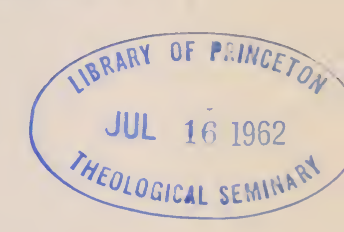


BIBLIOTHECA THEOLOGICA HISPANA

Serie 1.ª — Tomo 1

LA TEORIA DEL PROGRESO DOGMATICO EN LOS TEOLOGOS DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

LA TEORIA DEL PROGRESO DOGMATICO
EN LOS
TEOLOGOS DE LA ESCUELA DE SALAMANCA
1526 - 1644



POR

CANDIDO POZO, S. I.

PROFESOR DE TEOLOGIA DOGMATICA
EN LA FACULTAD TEOLOGICA S. I. EN GRANADA

INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"
C. S. I. C.
MADRID

FACULTAD TEOLOGICA S. I.
CARTUJA
GRANADA

1959

Imprimi potest

Granatae, die 5 Maii 1957

FRANCISCUS CUENCA, S. I.
Praep. Prov. Baet.

Imprimatur

Granatae, die 8 Maii 1957

✠ RAPHAEL, *Arch. Granat.*



Depósito legal. — BU - 137. — 1959

Imprenta de Aldecoa. — Burgos 17831

PROLOGO

Al publicar hoy este estudio, es para nosotros un grato deber de justicia testimoniar nuestro más sincero agradecimiento al R. P. Juan Alfaro, largos años Maestro nuestro en Granada y Roma, que quiso asistirnos amablemente con sus consejos y aliento en la composición de estas páginas. A él en gran parte se debe que no sean más imperfectas. Nuestro agradecimiento también al Instituto "Francisco Suárez" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y a su secretario D. Joaquín Blázquez por el interés con que ha procurado la publicación de esta obra.

Nuestro estudio pretende ser una contribución a la historia de las teorías sobre progreso dogmático. Pero esperamos que, de modo indirecto, esclarecerá también no pocos puntos interesantes en la historia del método teológico. Finalmente, por ser la Escuela de Salamanca el objeto de nuestra investigación, podrán quizás estas páginas aportar algo al conocimiento del Siglo de Oro de nuestra Teología.

Granada, 31 de mayo de 1957



INDICE



SIGLAS

AAS	= Acta Apostolicae Sedis.
Ang	= Angelicum.
ArchFrPraed	= Archivum Fratrum Praedicatorum.
ASS	= Acta Sanctae Sedis.
ATG	= Archivo Teológico Granadino.
BullLittEccl	= Bulletin de Littérature Ecclésiastique.
CBA	= Códice de la Biblioteca Angélica
C.I.C.	= Corpus Iuris Canonici.
CienTom	= La Ciencia Tomista.
CTr	= Concilium Tridentinum... Ed. Societas Goerresiana.
DivThom (Fr.)	= Divus Thomas. Freiburg in der Schweiz.
DivThom (Pi.)	= Divus Thomas. Piacenza.
DTC	= Dictionnaire de Théologie catholique.
EphThLov	= Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EstEcl	= Estudios Eclesiásticos.
FranzStud	= Franziskanische Studien.
Greg	= Gregorianum.
LTK	= Lexicon für Theologie und Kirche.
MCP	= Manuscrito de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia.
ML	= Migne, Patrologia Latina.
MPUSa	= Manuscrito de la Biblioteca de la Pontificia Universidad de Salamanca.
MünchThZ	= Münchener theologische Zeitschrift.
MUSa	= Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad [estatal] de Salamanca.

MUSe	=	Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.
Ott	=	Códice Ottoboniano Latino [Biblioteca Vaticana].
RechScRel	=	Recherches de Science Religieuse.
RevEspTeol	=	Revista Española de Teología.
RevScPhTh	=	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RevThom	=	Revue Thomiste.
Schol	=	Scholastik.
TheolRev	=	Theologische Revue.
ThQschr	=	Theologische Quartalschrift.
Vat	=	Códice Vaticano latino.

En la transcripción de textos de los manuscritos utilizamos el signo ' , en oposición a " , para significar que las palabras aludidas se encuentran al margen o añadidas entre líneas. Mientras no hagamos advertencia alguna, se trata en tales casos de escritura de la misma mano.

Cuando en las citas abreviamos el título de algún libro citando sólo sus primeras palabras, el título completo puede verse en la bibliografía.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

A) Fuentes inéditas

PALENCIA. *Biblioteca del Cabildo de la Catedral.*

Ms. 5. Mancio de Corpore Christi in 2-2.
Ms. 6. Pedro de Ledesma in I.
Ms. 13. Domingo de Soto: Relectio de sacro canone et eius sensibus.
Relectio de catalogo librorum sacrae scripturae.
Relectio de haeresi.

ROMA. *Biblioteca Angélica.*

Cód. 1042. Ambrosio de Salazar in I.

Biblioteca Apostólica Vaticana.

Códice Ottoboniano latino 286. Melchor Cano in I.
— — — 288. Bartolomé de Medina in 2-2.
— — — 782. Domingo de Soto in 2-2.
— — — 999. Juan Gallo in 2-2.
— — — 1015 a. Francisco de Vitoria in 2-2.
— — — 1021. Domingo de Soto in I.
— — — Pedro de Sotomayor in I.
— — — 1042 a. Domingo de Soto in I.
— — — 1047. Pedro de Sotomayor in I.
— — — 1051. Diego de Chaves in 2-2.
— — — 1055. Bartolomé de Medina in I.
— — — 1058. Mancio de Corpore Christi in I.

Códice Vaticano latino 4628. Bartolomé de Medina in I.
— — — 4645. Bartolomé Carranza in 2-2.
— — — 4647. Melchor Cano in 2-2.

SALAMANCA. *Biblioteca de la Universidad.*
Cód. 58. Melchor Cano in I.
Cód. 709. Pedro de Sotomayor in I.
Cód. 1607. Juan Vicente in I.

Biblioteca de la Universidad Pontificia.

Ms. 182. Francisco de Vitoria in I.

SEVILLA. *Biblioteca de la Universidad.*

Cód. 333-53-1. Juan de la Peña in 2-2.
Pedro de Sotomayor in 2-2.
Cód. 333-166-1. Domingo de Soto. Epitome Relectionis de haeresi.

B) Fuentes impresas

BÁÑEZ, DOMINGO. *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia auctore Fratre Dominico Báñes* [...] Romae 1584.

— *Scholastica Commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris S. Thomae* [...] auctore F. Dominico Báñes [...] Duaci 1615.

CANO, MELCHOR. *Melchioris Cani, Episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum,* Opera. Patavii 1734.

CAPRÉOLO, JUAN. *Johannis Capreoli* [...] *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslai Paban et Thomae Pègues. t. 1, Turonibus 1900; t. 4, Turonibus 1904.

CARRANZA, BARTOLOMÉ. *Quatuor Controversiarum de Auctoritate Pontificis et Conciliorum explicatio, quarum citra veram cognitionem, rectam et veram Conciliorum notitiam tenere difficile est. Per Fr. Bartholomaeum Caranzam Mirandensem Ord. Praedicatorum.* Iuxta editionem Venetam anno 1546. [Publicado en: *Ad Sacrosancta Concilia a Philippo Labbeo et Gabriele Cossartio Soc. Jesu praesbyteris edita, Apparatus alter.* Lutetiae Parisiorum 1672].

— Voto tridentino sobre el "articulus de certitudine gratiae" (18 octubre 1546) [Publicado en: S. Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera. Concilium Tridentinum,* t. 5, Friburgi Brisgoviae 1911, p. 551 ss.].

CARRANZA, BARTOLOMÉ. Articulus de certitudine gratiae [Publicado por J. I. Tellechea Idígoras: "Dos textos teológicos de Carranza: 'Articulus de certitudine gratiae'. 'Tractatus de mysticis nuptiis verbi divini cum ecclesia et animabus justis'." Anthologica Annua 3 (1955) 621-707].

CAYETANO (TOMÁS DE VIO). *(Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita) T. IV *Pars Prima Summae Theologiae a q. I ad q. XLIX, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ordinis praedicatorum. Romae 1888.
— T. VIII *Secunda Secundae Summae Theologiae a q. I ad q. LVI, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ordinis praedicatorum. Romae 1895.
— *Opuscula Omnia Thomae de Vio Caietani, Cardinalis Sancti Xisti* in tres distincta tomos [...] Lugduni 1562.
— *Commentarii illustres planeque insignes in Quinque mosaicos libros Thomae de Vio Caietani, quondam Cardinalis Sancti Sixti.* Parisiis 1539.

GONZÁLEZ DE ALBELDA, JUAN. *Commentariorum et disputationum In primam partem Angelici Doctoris Divi Thomae Tomus Prior auctore Fr. Ioanne Gonzalez de Albelda Ordinis Praedicatorum.* Neapoli 1637.

JUAN DE SANTO TOMÁS. *Ioannis a Sancto Thoma O. P.* [...] *Cursus Philosophicus thomisticus* [...] *Tom. I. Ars logica* [...] Nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. [...] Torino 1948.
— *Ioannis a Sancto Thoma O. P. Cursus Theologici tomus primus,* opera et studio monachorum quorumdam solesmensium O. S. B. editus [...] Parisiis, Tornaci, Romae 1931.
— *Ioannis a Sancto Thoma* [...] *Cursus Theologicus* [...] *Tomus septimus.* Vivès. Parisiis 1886.

MEDINA, BARTOLOMÉ DE. *Expositio in Primam Secundae Angeli Doctoris D. Thomae Aquinatis authore F. Bartholomaeo a Medina Ordinis Praedicatorum, Primariae Theologorum Cathedrae apud Salmanticenses praefecto.* Venetiis 1590.

NAVARRETE, BALTASAR. *Controversiae in Divi Thomae et eius scholae defensionem. Autore Fr. Baltassare Navarrete Ordinis Praedicatorum et in Sacra Theologia Magistro.* Tomus primus. Vallisoleti 1605.

SOTO, DOMINGO. *Dominici Soto* [...] *In libros Posteriorum Aristotelis sive de Demonstratione, Absolutissima commentaria.* Venetiis 1574.
— *Fratris Dominici Soto Segobiensis Theologi Ordinis Praedicatorum, ad Sanctum Concilium Tridentinum, De natura et gratia.* Venetiis 1547.

SOTO, DOMINGO. *Apologia Fratris Dominici Soto Segobiensis Theologi Ordinis Praedicatorum. Qua Reverendo Patri Ambrosio Catharino de certitudine gratiae respondet.* Venetiis 1547.

— *Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, In Epistolam Divi Pauli ad Romanos Commentarii* [...] Antuerpiae 1550.

— *Fratris Dominici Soto, Segobiensis, Theologi Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, Salmantini professoris, libri decem De iustitia et iure.* Lugduni 1582.

— *Commentariorum Fratris Dominici Soto, Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesareae Maiestati a sacris confessionibus, publici apud Salmanticenses professoris, In Quartum Sententiarum, Tomus Primus,* Venetiis, 1584.

— *F. Dominici Soto Segobiensis, Ordinis Praedicatorum, Publici apud Salmanticenses Theologiae Professoris, In quartum (quem vocant) Sententiarum. Tomus secundus.* Venetiis 1575.

TORQUEMADA, JUAN DE. *Summa de Ecclesia, D. Ioannis a Turrecremata Tituli Sancti Sixti presbyteri Cardinalis* [...] Venetiis 1561.

VITORIA, FRANCISCO DE. *Francisco de Vitoria O. P. Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás.* Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia O. P. Tomo I De fide et spe (q. 1-22). Biblioteca de Teólogos españoles, vol. 2. Salamanca 1932.

ESTUDIOS (LIBROS Y ARTICULOS)

[N. B. No pretendemos aquí dar bibliografía sobre el problema del progreso dogmático o de las relaciones entre fe divina y conclusión teológica, sino sólo aquella bibliografía que nos parece de mayor interés, de la que hemos consultado, para la *historia* del problema que escribimos en el presente estudio; más bibliografía se encontrará en las notas a lo largo de este trabajo].

ALDAMA S. I., J. A. DE, " 'Error in fide' en la terminología teológica de Suárez". EstEcl. 22 (1948) 195-203.

— "Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá. Editados por [...]" ATG. 14 (1951) 129-282.

ALFARO S. I., J., "El progreso dogmático en Suárez" [En: *Problemi scelti di Teologia contemporanea.* Analecta Gregoriana vol. LXVIII. Roma 1954, p. 95-122].

ALONSO GETINO O. P., L. G., "*El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia.*" Madrid 1930.

Andrés M., "Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia." Anthologica Annua (Iglesia Nacional Española, Roma) 1 (1953) 477-545.
— "Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas." Anthologica Annua 2 (1954) 123-174.

Beltrán de Heredia O. P., V., "Actuación del maestro D. Báñez en la Universidad de Salamanca." CienTom. 25 (1922) 64-78; 208-240; 26 (1922) 63-74; 199-223; 27 (1923) 40-51; 361-374; 28 (1923) 36-47.
— *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria.* Biblioteca de Tomistas españoles, vol. IV. Madrid-Valencia 1928.
— "La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago." CienTom. 39 (1929) 145-173; 289-306; 40 (1929) 5-22; 41 (1930) 50-63; 42 (1930) 5-33.
— "Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina." CienTom. 42 (1930) 327-349.
— "El Maestro Domingo Báñez." CienTom. 47 (1933) 26-39; 162-179.
— "Melchor Cano en la Universidad de Salamanca." CienTom. 48 (1933) 178-208.
— "El Maestro Mancio de Corpus Christi O. P." CienTom. 51 (1935) 7-103.
— "El P. Juan Vicente, Asturicense, procurador y vicario general de la Orden (1544-1595)." ArchFrPraed. 11 (1941) 5-50.
— "Controversia de certitudine gratiae entre Domingo Soto y Ambrosio Catarino." CienTom. 61 (1941) 133-162.
— "Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca." CienTom. 62 (1942) 68-101.
— "La Teología en la Universidad de Alcalá." RevEspTeol. 5 (1945) 145-178; 405-432; 497-527.
— "Orientación humanística de la teología vitoriana." CienTom. 72 (1947) 7-27.

Beumer S. I., J., "Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation." Schol. 16 (1941) 24-52.
— *Theologie als Glaubensverständnis,* Würzburg 1953.
— "Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der 'Loci Theologici' des Melchior Cano." Schol. 29 (1954) 53-72.

Bonnefoy O. F. M., J. F., "La Théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas d'Aquin." EphThLov. 14 (1937) 421-446; 600-631; 15 (1938) 491-516.

Caballero, F., *Conquenses ilustres. II. Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano.* Madrid 1871.

CAHILL O. P., J., *The development of the theological censures after the council of Trent (1563-1709).* Studia Friburgensia. New series 10. Friburg (S.) 1955.

CHENU O. P., M. D., " 'Authentica' et 'Magistralia', deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles." DivThom. (Pi.) 2 (1925) 257-285.

CONGAR O. P., M. J., "Bio-bibliographie de Cajetan." RevThom. 39 (1934-5 [Numero double]) 3-49.

— "Theologie." DTC. 15, 341-502.

DEMAN O. P., Th., "Probabilis." RevScPhTh. 22 (1933) 260-290.

EHRLE S. I., F. Card. — (MARCH S. I., J. M.). "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI." EstEcl. 8 (1929) 145-172; 289-331; 433-455; 9 (1930) 145-187. [tirada aparte: Biblioteca de "Estudios Eclesiásticos" opusc. 1, Madrid 1930].

ESPERABÉ ARTEAGA, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.* Tomo 1.º Salamanca 1914; tomo 2.º Salamanca 1917.

FAVRE S. I., R., "Les condamnations avec anathème." BullLittEccl. 47 (1946) 226-241; 48 (1947) 31-48.

FICHTNER, O. S. C., J. A., *The Influence of Vincent of Lerin's Commonitorium on Newman, Franzelin and Marín-Sola.* Nijmegen 1955.

FRANSEN S. I., P., "Die Formel 'si quis dixerit ecclesiam errare' in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils." Schol. 25 (1950) 492-517.

— "Die Formel 'si quis dixerit ecclesiam errare' und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils." Schol. 26 (1951) 191-221.

— "Ehescheidung in Falle von Ehebruch. Der fundamental-theologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547." Schol. 27 (1952) 526-556.

— "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10-24 septembre 1547)." EphThLov. 29 (1953) 657-672.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., "La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático." EstEcl. 22 (1948) 151-165. [Publicado también en el libro del mismo autor: *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma.* Oña (Burgos) 1953, p. 69-85].

GARCÍA VILLOSLADA S. I., R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.* Analecta Gregoriana, vol. XIV. Romae 1938.

GONZÁLEZ O. P., R. C., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico.* Buenos Aires 1946.

GUTIÉRREZ S. I., C., *Españoles en Trento.* Valladolid 1951.

HEYNCK O. F. M., V., "Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter Konzils." FranzStud. 34 (1952) 146-205.

KOCH, J., "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren." [En: *Melanges Mandonnet.* t. 2. Bibliothèque thomiste XIV. Paris 1930, p. 305-329].

KOSER O. F. M., C., "Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten: Wilhelm Ockams 'Dialogus' P. I., Lib. II." FranzStud. 38 (1956) 66-77.

LANDGRAF, A. M., "Sporadische Bemerkungen im Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit." [En la obra del mismo autor: *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* I Teil. I Band. Regensburg 1952, p. 30-36].

LANG, A., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.* München 1925.

— "Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica." DivThom. (Fr.). 20 (1942) 207-236; 335-346; 21 (1943) 79-97.

— "Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik." DivThom. (Fr.) 22 (1944) 257-290.

— "Der Bedeutungswandel der Begriffe 'fides' und 'haeresis' und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient." MünchThZ. 4 (1953) 133-146.

LENNERZ S. I., H., "Notulae Tridentinae, 1. — Primum anathema in Concilio Tridentino." Greg. 27 (1946) 136-142.

MADOZ S. I., J., *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins.* Analecta Gregoriana V. Roma 1933.

MARCOTTE O. M. I., E., *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano.* Ottawa 1949.

MARÍN SOLA O. P., F., *L'evolution homogène du Dogme catholique.* 2.ª edic. 2 tomos. Fribourg (S.) 1924.

MORI, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez.* Analecta Gregoriana, vol. LX, Romae 1953.

OEFFLING S. S., M., *Glaubenszustimmung und Glaubensbegründung nach Franz von Vitoria.* [Teildruck einer Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der theol. Fakultät der päpstl. gregor. Universität]. München 1937.

Olazarán S. I., J., "La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia." EstEcl. 16 (1942) 145-183.

Parent O. P., J. M., "La notion de dogme au xiii siècle." [En: *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle.* Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa. I série. t. I. Paris-Ottawa 1932, p. 141-163].

Quetif, J. — Echard, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* t. 2. Paris 1721.

Rambaldi, S. I., G., " 'Heresia', 'traditioni apostoliche' e 'scommunica' in uno scritto di L. Lippomano." Greg. 36 (1955) 196-211.

Schultes O. P., R. M., "*Fides implicita.*" *Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie.* Erster Band. Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient. Regensburg und Rom 1920.

— "De definibilitate conclusionum theologicarum. Conspectus historicus doctrinae scholasticorum." CienTom. 23 (1921) 305-333.

— "Responsio ad 'Respuesta a un estudio histórico'." CienTom. 25 (1922) 168-176.

— *Introductio in historiam dogmatum.* Parisiis 1922.

— "La dottrina di S. Tommaso d'Aquino sull'evoluzione della rivelazione e sull'evoluzione dei dommi." [En: *S. Tommaso d'Aquino.* Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie 1.ª, vol. 2.º Milano 1923, p. 122-146].

— "Circa dogmatum homogeneam evolutionem." DivThom. (Pi.) 2 (1925) 83-99; 768-778.

— "Eclaircissements sur l'evolution du dogme." RevScPhTh. 14 (1925) 286-302.

Smith S. I., R. F., *The scientific nature of Theology according to John of St. Thomas.* [Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Fac. Theol. Pontificiae Univ. Gregorianae]. Madrid 1954.

Stegmüller, F., "Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule." TheolRev. 29 (1930) 55-59.

— "Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen." TheolRev. 30 (1931) 361-365.

— "Francisco de Vitoria O. P., Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia O. P." TheolRev. 32 (1933) 26 ss.

Vooght O. S. B., P. de, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV.* Bruges-Paris 1954.

— "La décrétale 'Cum Marthae' et son interprétation par les théologiens du XIV siècle." RechScRel. 42 (1954) 540-548.



INTRODUCCION



El problema del progreso dogmático ha suscitado, en la producción teológica de la primera mitad de nuestro siglo, una abundante literatura [1]. Es ello un signo claro de la atención que ha merecido de los teólogos de nuestro tiempo. En sus comienzos lo sacó a la superficie la controversia modernista [2], cuya problemática quizás no pueda decirse totalmente ausente de determinadas preocupaciones posteriores en torno al tema mismo del progreso dogmático [3]. Por otra parte, los años que precedieron

---

1 Baste citar la bibliografía de R. M. Schultes, *Introductio in Historiam dogmatum,* Parisiis, 1912, p. 149-152, que es la más completa hasta su fecha de publicación. Bibliografía reciente en K. Rahner, "Zur Frage der Dogmenentwicklung", *Schriften zur Theologie,* t. I, Einsiedeln, 1954, p. 49 s., n. 1, y E. Dhanis, "Révélation explicite et implicite." Greg. 34 (1953) 226 s., n. 88 s. [publicado también en *Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica,* Roma, 1953, p. 207 s.]. Este movimiento de la teología católica moderna en torno al problema del progreso dogmático no ha pasado desapercibido en el campo protestante; existe incluso un estudio de conjunto del teólogo protestante G. E. Meuleman, *De ontwikkeling van het dogma in de Rooms Katholieke Theologie,* Kampen, 1951.

2 Es fácil advertir ecos de la controversia modernista en la problemática sobre progreso dogmático de las obras de comienzos de siglo. Es característico el título que L. Billot da a su obra: *De immutabilitate Traditionis contra modernam haeresim evolutionismi,* 2.ª edic. Romae, 1907. También A. Gardeil orienta su libro *Le donné révelé et la théologie* como respuesta a las dificultades suscitadas por el modernismo (cfr. edic. París, 1910, p. XIII ss.). Ni falta un eco de la controversia modernista en F. Marín Sola, *L'evolution homogène du Dogme catholique,* 2.ª edic. Fribourg (S), 1924, t. I, n. 7, p. 8. Sobre la historia del planteamiento del problema por el modernismo cfr. E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIX siècle,* t. 3. (Le Règne de Leon XIII; 1878-1903), Bruxelles, 1947, p. 161-172 y (más completamente) J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église,* Paris, 1929, especialmente p. 41 s., 158-165, 233-245; cfr. también su artículo "Modernisme", DTC. 10, 2009-2047.

3 Nos referimos al cuadro de tendencias descrito por Pío XII en la Encíclica "Humani Generis", AAS. 42 (1950) 565-569.

a la definición dogmática de la Asunción, al suscitar el estudio de las condiciones de su definibilidad, pusieron de nuevo el problema sobre el tapete [4].

En el cuadro complejo del progreso dogmático tiene una importancia central el estudio de la posibilidad de un progreso dogmático por vía de conclusión teológica [5] o, lo que es lo mismo, el estudio de las relaciones entre conclusión teológica y fe divina. Los límites, mayores o menores, dentro de los cuales puede darse progreso dogmático, dependen de que un progreso por vía de conclusión teológica sea posible o no.

En el caso presente, como en el estudio de cualquier otro problema teológico, el interés por la cuestión en sí ha ido ligado al interés por la historia del problema. En Teología la historia del planteamiento de un problema puede significar una notable contribución a su solución. Un estudio de conjunto sobre la historia de esta cuestión teológica, lo intentaron dos ilustres teólogos dominicos: F. Marín Sola [6] y R. M. Schultes [7].

---

[4] Cfr. la bibliografía reunida por K. Rahner, ya citada, que agrupa como segunda parte: "Arbeiten über Dogmenentwicklung mit dem Blick auf das Assumptio-Dogma." *Schriften zur Theologie.* I, p. 50. Los últimos trabajos que recoge son posteriores a la definición. Después de la definición algunos teólogos plantearon la cuestión de si la Asunción había sido definida como verdad formal o sólo virtualmente revelada, cfr. J. A. de Aldama, "Boletín asuncionista. Los primeros comentarios de la Bula 'Munificentissimus Deus'." EstEcl. 25 (1951) 398-401. El mismo problema acerca de la definición de la Inmaculada ha sido tratado por H. Lennerz, "Duae quaestiones de Bulla 'Ineffabilis Deus'." [Secunda quaestio: num definitio Immaculatae Conceptionis sit definitio alicuius conclusionis theologicae]. Greg. 24 (1943) 356-366.

[5] Marín Sola señala bien su importancia en *L'evolution...* I, n. 3 s., p. 5 s.

[6] *L'evolution homogène du Dogme catholique,* 2.ª edic., 2 tomos, Fribourg (S), 1924. Aunque hay elementos sobre la historia del problema en diversas partes de su obra, trata de ella más de propósito en II, n. 352-519, p. 127-348. Desde n. 465-490, p. 244-287, reproduce el artículo a que nos referimos en la nota siguiente. Desde n. 491, p. 288, critica el libro de Schultes. Marín Sola había publicado su obra —refundición de los artículos publicados en *La Ciencia Tomista* desde 1911— en castellano el año anterior [*La evolución homogénea del dogma católico,* Valencia, 1923]. Utilizamos la edición francesa por ser la última hecha por el autor, con adiciones a la primera.

[7] *Introductio in historiam dogmatum,* Parisiis, 1922, p. 46-149. Los elementos más esenciales de su estudio los había publicado anteriormente: "De definibilitate conclusionum theologicarum. Conspectus historicus doctrinae scholasticorum." CienTom. 23 (1921) 305-333. Fue impugnado por F. Marín Sola, "Respuesta a un estudio histórico sobre la conclusión teológica", CienTom. 24 (1921) 165-194. Réplica de Schultes: "Responsio ad 'Respuesta a un estudio histórico'." CienTom. 25 (1922) 168-176; en el mismo volumen en las p. 343 s. breve respuesta de Marín Sola. Tiene también elementos para la historia del problema en "*Fides implicita.*" *Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie.* Erster Band. Von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient. Regensburg und Rom. 1920, y, sobre la doctrina de Santo Tomás, en "La dottrina di Sant Tommaso d'Aquino

Las conclusiones de sus respectivos estudios históricos son desconcertantemente divergentes.

Marín Sola[8] creía poder demostrar no sólo que Santo Tomás reconoce el mismo valor de fe divina a lo formalmente revelado y a la conclusión teológica después de la definición de la Iglesia[9], sino que, desde Santo Tomás hasta Molina, ningún teólogo ha negado la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina; algunos teólogos de ese período, más o menos tocados de nominalismo, afirman el carácter de fe de la conclusión teológica aun antes de la definición de la Iglesia[10]. La negación de la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica no aparece en la historia de la Teología hasta los últimos años del siglo XVI en Molina[11], y aun entonces no sin levantar las protestas de la mayoría de los teólogos sin distinción de escuelas[12]; entre estos contradictores de Molina habría que contar a todos los tomistas anteriores a los Salmanticenses, incluyendo a Juan de Santo Tomás[13].

---

sull'evoluzione della rivelazione e sull'evoluzione dei dommi", publicado en *S. Tommaso d'Aquino,* Publicazione commemorativa del sesto Centenario della Canonizzazione. Milano, 1923, p. 122-146.

[8] Omitimos, al exponer las conclusiones del estudio histórico de Marín Sola —y lo mismo haremos al hablar de Schultes— lo referente al período anterior a Santo Tomás. Sobre cómo estaba el problema en tal período diremos una palabra en el cap. 1 de nuestro estudio: p. 17 s.

[9] Marín Sola, *L'evolution...* II, n. 361-365, p. 135-141.

[10] Marín Sola, *o. c.* II, n. 366, p. 141; n. 373, p. 147; n. 381, p. 152.

[11] Marín Sola, *o. c.* I, n. 84, p. 97. En este breve resumen que hacemos de las conclusiones de Marín Sola, no nos detenemos a exponer algún punto, al que sin embargo tendremos que referirnos más adelante en nuestro trabajo: p. e., según M. Sola, Suárez cambia la noción tradicional de Virtual revelado, siendo con ello causa de la confusión moderna sobre el concepto de virtual revelado; él introduce la noción de conclusión teológica como conclusión sólo físicamente cierta [virtual-conexivo], mientras que convierte la conclusión metafísicamente cierta [virtual-implícito] en un formal implícitamente revelado (*o. c.* I, n. 65-76, p. 69-78. Cfr. también n. 117, p. 167-171 y n. 232, p. 418, n. 1). Que M. Sola no interpretó bien a Suárez lo ha demostrado J. Alfaro, "El progreso dogmático en Suárez" (en *Problemi scelti di Teologia contemporanea.* Roma, 1954) p. 100 ss. Sobre cómo descubre M. Sola en los teólogos anteriores a Suárez, que para ellos la conclusión teológica era un virtual-implícito y no un virtual-conexivo, permítasenos citar sin comentario —lo creemos superfluo— un párrafo característico de su método. Dice a propósito de Dionisio Cartujano: "Noter ici l'emploi du terme *virtualiter* comme synonyme d'*implicite;* ce qui prouve que les anciens entendaient, par virtualité, la virtualité implicite. Dans ce texte, par exemple: 'Sic ergo articulorum fidei quidam continentur *virtualiter* in aliis: quoniam in fide Redemptionis humanae includuntur *implicite* Incarnatio, Passio, Resurrectio et alia talia'." M. Sola, *o. c.* II, n. 380, p. 151.

[12] Marín Sola, *o. c.* I, n. 84, p. 98.

[13] ibid.

Lo que, por su parte, Schultes nos ofrece como resultado de sus investigaciones difiere totalmente de los resultados de Marín Sola; Santo Tomás —y con él los grandes escolásticos del s. XIII— cuando nos habla de la "explicatio credibilium", no se refiere sino a la determinación de verdades reveladas [14]. En el s. XIV el problema se plantea en términos distintos: los teólogos de la baja escolástica se preguntan qué doctrinas son verdades católicas. Todas las verdades católicas son consideradas verdades de fe [15]. Entre las verdades católicas se colocan no sólo aquellas doctrinas que están expresamente contenidas en la revelación, sino también "quae ex illis bona et necessaria consequentia deducuntur". Nótese sin embargo que solamente ciertas conclusiones son consideradas "veritates catholicae" "scilicet illas quae 'bona et necessaria consequentia' consequuntur, id est, quae cum certitudine, mediante aliqua propositione *immediate* evidenti ex aliqua veritate Sacrae Scripturae vel alio dogmate fidei sequuntur. Huiusmodi conclusiones denique nonnisi explicationes vel determinationes sensus Sacrae Scripturae vel Traditionis erunt. Id quod exempla adducta ostendunt [...]" [16]. A pesar de la vaguedad de la fórmula "conclusiones quae bona et necessaria consequentia consequuntur", Schultes cree descubrir en ella, como también y más claramente en otras expresiones de los teólogos de la época ("aliquas veritates revelatas esse expresse in revelatione exhibitas, alias vero ut deducibiles ex verbis expressis S. Scripturae vel definitionum Ecclesiae"; "veritas catholica est quae in S. Scriptura continetur vel explicite in propria verborum forma vel implicite consequentia bona et necessaria"), una limitación de sentido [17]. Todavía en el s. XVI permanecen en este planteamiento del pro-

---

[14] Schultes, CienTom. 23 (1921) 306-312. *Introductio in Historiam dogmatum,* p. 67-77; 131-146. Para Santo Tomás, "articuli sunt partes vel classes principales et organicae veritatum revelatarum (2-2, q. 1, a. 6-9). *Consequentia* sunt veritates revelatae particulares quae *in articulis implicite* continentur, quae 'ad unum articulum pertinent' (2-2, q. 1, a. 6), in uno articulo 'includuntur' vel sub uno 'comprehenduntur' vel 'ad unum ordinantur' (2-2, q. 1, a. 8, ad 2 et 3), sicut Eucharistia 'concluditur sub omnipotentia Dei' (*l. c.* ad 6)". *Introductio...* p. 74. Resume la posición de los grandes escolásticos del XIII en *Introductio...* p. 78.

[15] En este sentido escribe Schultes: "Ita sub nomine veritatum catholicarum, proprie ponitur quaestio de dogmate." *Introductio...* p. 80.

[16] Schultes, CienTom. 23 (1921) 316. *Introductio...*, p. 85. El ejemplo citado a continuación es la deducción de la existencia de dos voluntades en Cristo, partiendo de que es Dios y hombre. Este ejemplo es considerado por Schultes un caso de raciocinio impropio, cfr. Schultes, "Eclaircissements sur l'évolution du dogme." RevScPhTh. 14 (1925) 292.

[17] Schultes, CienTom. 23 (1921) 316. *Introductio...* p. 85. En este último lugar, al hablar de la vaguedad de la fórmula, se dice una vez, por evidente errata de imprenta, que la fórmula es "nimis vera" en vez de "nimis vaga".

blema (en lo esencial al menos), Cayetano, Pedro de Soto, Cano, Toledo, Molina[18] y Belarmino[19]; sin embargo comienzan ya a proponerse algunas distinciones que quitan la vaguedad de la fórmula de la baja escolástica. Así la distinción entre revelación formal o inmediata y virtual o mediata, para la que Cayetano habría dado un primer impulso, recogido y ampliado por Cano[20]. Suárez habría sido el primero en afirmar expresamente la definibilidad de fe de la conclusión teológica en sentido moderno[21]; pero Schultes se apresura a decirnos que, frente a esta posición de Suárez, "oppositio non deerat"[22]. Juan de Santo Tomás, con Navarrete y González de Albelda, declaran sentencia común entre los tomistas la afirmación de la definibilidad de fe de la conclusión teológica, pero dan a tal conclusión un sentido restringido de verdad inmediatamente revelada, aunque sólo implícitamente, que no es el de Suárez[23].

Ante conclusiones tan divergentes era necesario someter a revisión el camino tan diversamente andado por Marín Sola y Schultes. Por lo que se refiere a Santo Tomás y a la baja escolástica este trabajo de revisión

---

[18] Schultes. *Introductio...* p. 116. M. J. Congar, "Theologie". DTC. 15, 477-478 expone las conclusiones del estudio histórico de Schultes. No advierte, al hablar de la posición nominalista, la limitación de sentido de la fórmula "bona et necessaria consequentia" de que habla Schultes en CienTom. 23 (1921) 316, e *Introductio...* p. 85. Por esta razón no es exacta, sin aclaraciones previas, la afirmación de que, según Schultes, "la position qu'on attribue aux nominalistes, favorable à l'inclusion, parmi les vérités de foi, des conclusions déduites 'bona et necessaria consequentia', serait aussi, au XVI siècle celle de Cajétan (?) [la interrogación es de Congar], Pierre Soto, M. Cano, Tolet, Molina". Congar. DTC. 15, 478. Sobre Cano, cfr. lo que dice Schultes en *Introductio...* p. 107 s. Sobre el período en general, cfr. CienTom. 23 (1921) 317. Es también extraña la afirmación de Congar a. c. col. 479: Schultes "a critiqué vivement la 'foi ecclesiastique' "; afirmación que Congar prueba remitiéndonos a unas páginas de Schultes *(Introductio...* p. 130 s.), en las que la "doctrina de fide ecclesiastica" es descrita como "tertius fructus" de la Teología postridentina en el problema del progreso dogmático, entre "tria praecipue [quae] clarius determinata sunt" (*o. c.* p. 130). No hay continuidad entre Schultes y Marín Sola en una crítica común de la fe eclesiástica. Continuidad que es sugerida por Congar a. c. col. 479 s.; por el contrario, Schultes refuta los ataques de Marín Sola contra la fe eclesiástica: cfr. Schultes. "Circa dogmatum homogeneam evolutionem." DivThom. (Pi.) 2 (1925) 768-778.

[19] Schultes, CienTom. 23 (1921) 317.

[20] Ibid.

[21] Ibid. cfr. también *Introductio...* p. 116-119.

[22] *Introductio...* p. 119.

[23] CienTom. 23 (1921) 317. cfr. *Introductio...* p. 120 s.

ha sido realizado por el profesor A. Lang [24], y, a nuestro juicio, con un perfecto sentido histórico, única garantía de objetividad [25].

A partir de los estudios de Lang, quedaba por realizar este trabajo de reconstrucción histórica para los siglos XVI y XVII [26]. El período es tanto más interesante, cuanto que, según Schultes y Lang, es entonces cuando por primera vez es planteado el problema expresamente [27]. Dentro de este período, hemos delimitado el objeto de nuestro estudio, reduciéndolo a los teólogos de la Escuela de Salamanca. Una delimitación era en todo caso necesaria. El campo de estudio que ofrecen los siglos XVI y XVII es demasiado extenso. Mucho más extenso de lo que por ahora pudiéramos abarcar. Al menos si no queríamos renunciar a nuestra persuasión de la necesidad de un estudio exhaustivo.

En efecto, para escribir la historia de un problema, especialmente en el momento histórico en que el problema nace, es absolutamente necesa-

---

24 "Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica." DivThom. (Fr.) 20 (1942) 207-236; 335-346; 21 (1943) 79-97. "Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik." DivThom. (Fr.) 22 (1944) 257-290. Cfr. también "Der Bedeutungswandel der Begriffe "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient." MünchThZ. 4 (1953) 133-146.

25 La preocupación refleja de no cometer anacronismos históricos aparece frecuentemente en Lang. cfr. DivThom. (Fr.). 20 (1942) 207-211; 21 (1943) 97.

26 De este período ha escrito Lang sólo sobre Cano y Báñez, DivThom. (Fr.). 21 (1943) 79-97. La posición de Cano en este problema la había estudiado el mismo Lang anteriormente, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* München, 1925, p. 198-204. Posteriormente E. Marcotte. *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano,* Ottawa, 1949, p. 149-159 ha vuelto sobre ello; en este punto nada añade a los trabajos de Lang, cuyas conclusiones comparte. En todos estos trabajos, Cano es estudiado exclusivamente a través de su libro *De locis theologicis.* La posición en este punto de los franciscanos del Concilio de Trento ha sido estudiada por V. Heynck. "Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter Konzils." FranzStud. 34 (1952) 146-205. Sobre Suárez han escrito F. García Martínez. "La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático." EstEcl. 22 (1948) 151-165. [publicado también en el libro que reune los artículos del mismo autor: *Estudios Teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma.* Oña (Burgos), 1953, p. 68-85] y J. Alfaro, "El progreso dogmático en Suárez", en *Problemi scelti di Teologia contemporanea.* Roma, 1954, p. 95-122. Con esto, no puede considerarse escrita la historia del período; sobre todo, siendo éste el período en el que por primera vez se plantea expresamente el problema de las relaciones entre la fe y la conclusión teológica.

27 Cfr. Schultes, CienTom. 23 (1921) 317 y Lang, DivThom. (Fr.) 22 (1944) 290 y MünchThZ. 4 (1953) 134. El problema de la definibilidad, como de fe divina, de las conclusiones teológicas —problema que no coincide adecuadamente con el que nosotros estudiamos, pero que es una parte importante de él— habría sido propuesto, por vez primera, por Suárez, según Schultes, *Introductio...* p. 116 y 119.

rio estudiar no sólo las grandes figuras, sino también las figuras de segundo orden y acudir a todas las fuentes, impresas y manuscritas, que puedan encontrarse. Renunciar al estudio exhaustivo del período, en cualquiera de estos dos sentidos, es dejar planteados no pocos problemas de paternidad de una doctrina y de dependencias de los autores entre sí. Muchas veces doctrinas cuya paternidad se atribuye a un teólogo de primera magnitud, se encuentran ya en una obra anterior, inédita y casi desconocida, de una figura modesta o, al menos, fueron preparadas por un atisbo feliz de un teólogo anterior casi sin fama.

Naturalmente también el estudio de una sola escuela deja lagunas, que sólo desaparecerán cuando todas las escuelas del período hayan sido investigadas y sea posible comparar los resultados de los estudios sobre cada una de ellas. Pero el camino, que hemos seguido, del estudio exhaustivo de una sola escuela, era sin duda el que presentaba la esperanza de una aportación más útil al conocimiento del conjunto. Dejamos así más abierta la posibilidad de trabajos que complementen el nuestro, que si, en un afán de totalidad superficial, hubiésemos desflorado simultáneamente el estudio de ésta y las restantes escuelas de los siglos XVI y XVII.

Puesto que nuestro trabajo no podía abarcar todas las escuelas del período, era obvio elegir, como objeto de estudio, la escuela que ofrece un mayor interés para la historia del conjunto. Y es ésta, sin duda, la escuela de Salamanca. Es innecesario insistir en la magnitud de su relieve histórico. Al movimiento comenzado en Salamanca por Francisco de Vitoria [28] se debe en gran parte el florecimiento teológico del siglo XVI [29]. La

---

[28] Sin duda fue Vitoria en Salamanca iniciador de un movimiento extremadamente fecundo. Sin embargo, como lo ha hecho notar V. D. Carro [*El maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. y las controversias Político-Teológicas en el siglo XVI*. Tomo I. Actuación Político-religiosa de Soto. Salamanca, 1931, p. 11 ss.], sería exagerado atribuirle exclusivamente toda la paternidad del movimiento. Quizás la fascinación que el gran maestro ejerció en torno a sí, aquel su "don de magisterio" de que nos habla V. Beltrán de Heredia con referencia a los cronistas salmantinos [*Los manuscristos del maestro Fray Francisco de Vitoria,* Madrid-Valencia, 1928, p. 5], haya sido la causa de una glorificación por parte de sus discípulos inmediatos y mediatos, que ha dejado un poco en la sombra lo que el movimiento regenerador de la teología debe a figuras como Domingo de Soto, a quien, aunque haya sido discípulo de Vitoria en París, no puede llamársele "discípulo de Vitoria" en el mismo sentido que a Cano, Mancio o Martín de Ledesma. Quizás en la actitud renovadora de ambos más que un influjo vertical de Vitoria en Soto, habría que ver un paralelismo con raíces comunes parisienses. En lo referente a los entronques parisienses del movimiento renovador de la Teología que se desarrolla en Salamanca, creemos justificadas las correcciones de R. G. Villoslada a V. D. Carro [*La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P.* Romae, 1938, p. 13-16].

[29] Se exageraría si de tal manera se subrayase la parte debida a Vitoria y Salamanca, que se olvidase lo que a París y Alcalá se debe en la renovación de la Teología en el s. XVI. La tendencia positiva fue una de las características

amplitud de su influjo ha sido descrita con justeza por el Cardenal Ehrle [30].

La escuela jesuítica con su pléyade de grandes teólogos habría sido también un campo interesante de investigación. Pero la escuela salmantina ofrecía la ventaja de que, por ser anterior, nos conduciría más inmediatamente a los orígenes mismos de los primeros planteamientos reflejos del problema. Por otra parte, quizás es en general conveniente antes de estudiar un problema en la escuela jesuítica de los siglos XVI y XVII, estudiarlo en la escuela de Salamanca [31]. Los entronques de la escuela jesuítica con respecto a la de Salamanca son numerosos y profundos. Ya San Ignacio y sus primeros compañeros, entre los que se encontraban Diego Laínez y Alfonso Salmerón, teólogos de tanta significación en las direcciones primeras de la nueva escuela, se formaron en París en la escuela de Crockaert y Vitoria [32]. Francisco de Toledo, discípulo en Sala-

---

más salientes de la Teología renovada, muy acusada en Vitoria. Podría preguntarse hasta qué punto nace su preocupación por lo positivo en la escuela de aquel Juan Mair, en la que Crockaert, el gran maestro de Vitoria, recibió su primera formación. De todos modos, ya en 1509, al imprimir su primera obra teológica, se proponía Mair "materias, theologicas ferme totaliter in hoc quarto [Sententiarum] nunc *positive,* nunc *scholastice* prosequi" (Cfr. Villoslada, *La Universidad...* p. 155, quien hace notar que "acaso sea Mair el primero en usar la expresión 'Teología positiva' en contraposición a 'Teología escolástica' "). Inquietudes por la reforma de la Teología aparecen también en la obra *De restituta Theologia,* Coloniae, 1545, del teólogo de formación parisiense Luis de Carvajal [Sobre las tendencias humanistas en la reforma teológica de Carvajal, cfr. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne,* Paris, 1937, página 545 s.]. En cuanto a las tendencias positivas de Alcalá baste recordar la Políglota —cuatro años antes que Vitoria comenzase a enseñar en Salamanca— nacida de un afán de ofrecer a los teólogos las fuentes más puras de la Teología, según se expresa el Prólogo [cfr. M. Andrés, "Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas." Anthologica Annua 2 (1954) 150 s., quien alude también al hecho de las ediciones complutenses de Padres].

30 EstEcl. 8 (1929) 149 s. Sobre el influjo en Trento, cfr. V. Beltrán de Heredia, "El convento salmantino de San Esteban en Trento", CienTom. 75 (1948) 5-54 y V. D. Carro, "Los dominicos y el Concilio de Trento", CienTom. 76 (1949) 5-52; 177-257; 367-455.

31 Sin querer por ello simplificar sus conclusiones, es evidente, p. e., el interés para la historia del molinismo —y no sólo del bañecianismo— de obras como la de F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* Barcelona, 1934.

32 Cfr. Villoslada, *La Universidad...* p. 277, quien concluye: "Es decir, que los primeros teólogos jesuítas pertenecen a la Escuela de Crockaert y Vitoria." En nota, sin embargo, se recuerda la primera formación complutense de Laínez y Salmerón. Es interesante comparar el tomismo amplio del movimiento iniciado por Vitoria y su tendencia positiva, con las direcciones generales fijadas para la escuela jesuítica, ya antes de la entrada de Toledo en la Compañía [Cfr. en el texto B de las Constituciones (ca. 1556) para el sentido del tomismo de la Compañía, P. 4, c. 14, n. 1 y anot. B, Monumenta Historica Societatis Iesu [= MHSI], Monumenta Ignatiana, s. 3.ª, t. 2, Roma, 1936,

manca de Domingo de Soto [33] y profesor allí mismo de Filosofía [34], "trasplantó la reforma salmantina al Colegio romano, la gran escuela central de la nueva Orden" [35]. Al igual que Toledo, la mayor parte de los teólogos jesuítas habían sido discípulos de los profesores dominicos de Salamanca [36]. Cuán profundamente hayan operado estos entronques en las direcciones generales de la escuela jesuítica y quizás en no pocos puntos particulares, no ha sido estudiado todavía suficientemente.

Punto de partida de nuestro estudio, es Francisco de Vitoria, con quien la Escuela de Salamanca nace; lo cerramos con Juan de Santo Tomás, el último de los grandes teólogos dominicos del siglo XVII español. Sus fechas tope son: 1526 (comienzo del profesorado salmantino de Vitoria) y 1644 (muerte de Juan de Santo Tomás). Ello implica quizás una ampliación del concepto de Escuela salmantina. Baltasar Navarrete, Juan González de Albelda y Juan de Santo Tomás, los tres últimos teólogos que estudiamos en este trabajo, no son estrictamente salmantinos y carecen de relación directa con el convento de San Esteban. Tal ampliación está, sin embargo, justificada. Es imposible no ver el influjo de Salamanca y de la renovación, iniciada por Vitoria, en toda la escuela dominicana española de los siglos XVI y XVII, cuyo florecer comienza con el mismo Vitoria y termina en Juan de Santo Tomás.

Dentro de este período hemos procurado ser completos, estudiando cuantos teólogos dominicos españoles conocemos, que tengan obras manuscritas o impresas, en que se trate el problema [37]. De los teólogos que

---

p. 474 y 476; para su dirección positiva, P. 4, c. 12, n. 1, ibid., p. 468]. S. Ignacio es uno de los primeros autores en los que aparece la distinción entre doctrina "positiva" y "escolástica", quizás por influjo de Mair [en la regla 11 para sentir con la Iglesia, de los Ejercicios. Cfr. Villoslada, *o. c.* p. 155 n. 56]. Es curioso que en su censura al primer tratado de Teología que se escribió en la Compañía (obra de Laínez), un teólogo de formación tan positiva como Salmerón pidiese ante todo "che si moderassi nelle allegationi de Padri et dottori" [Carta a Polanco. 3 feb. 1554. MHSI. *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis.* Tomus primus (1536-1565). Matriti, 1906, p. 113]. El mismo Salmerón reflejaba la tradición primitiva sobre el sentido del seguimiento de Santo Tomás en su conocida carta a Aquaviva [1 sep. 1582. MHSI. *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis.* Tomus secundus (1565-1585). Matriti, 1907, p. 709-715].

33 Tomamos la noticia de A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* tomo 2, Madrid, 1905, p. 65.

34 1557-1558, Curso de Artes. Véase la lista de catedráticos en E. Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* tomo 2, Salamanca, 1917, p. 308.

35 Ehrle. EstEcl. 8 (1929) 150.

36 Así p. e. Maldonado fue discípulo de Soto; Valencia y Suárez de Mancio.

37 Para el conocimiento de obras manuscristas de estos teólogos, cfr. (para Vitoria) Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria,* Madrid-Valencia, 1928. Para la escuela de Salamanca en general, F. Ehrle, "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI", EstEcl. 8 (1929) 145-172, 289-331, 443-455; 9 (1930) 145-187 [es una

estudiamos, sólo Cano y Báñez han sido estudiados por Lang[38]. Sin embargo, aun de éstos, creemos poder añadir no pocos elementos nuevos, especialmente de Cano, gracias sobre todo al estudio de sus lecturas inéditas; pero también de Báñez, en cuanto que hemos analizado, como en todos los demás teólogos investigados, todas las ramificaciones del problema, que contribuyen a perfilar la posición de cada autor en toda su amplitud y en todos sus matices.

No nos limitamos a investigar si, para tal autor, la conclusión teológica es objeto de fe en sí misma o puede llegar a serlo por la definición de la Iglesia, y a reunir las explicaciones directas sobre la naturaleza de la conclusión teológica y el grado de certeza, que para ella se requiere, así como las explicaciones directas de su definibilidad o no definibilidad de fe divina, sino que también estudiamos aquellos puntos adyacentes, que pueden iluminar este problema central.

Investigamos, p. e., los límites, que, según cada teólogo, tiene la infalibilidad de la Iglesia; sin duda, todo lo que caiga fuera de la infalibilidad, cae a "fortiori" fuera de la definibilidad de fe divina. De mayor interés es, sin embargo, en la constatación de estos límites, poder determinar, si los teólogos que estudiamos, han admitido, como objeto de la infalibilidad de la Iglesia, objetos no formalmente revelados y en qué sentido los consideraban definibles. Si eran considerados definibles como de fe divina, hay que destacar qué principios explicativos del hecho se proponen; tales principios serían de sumo interés para juzgar el caso de la conclusión teológica. Se comprende fácilmente que, entre estos objetos, retengan especialmente nuestra atención ciertas verdades (canonización de los santos y hechos dogmáticos), que pueden considerarse un caso particular de conclusiones teológicas, ya que se pueden reducir a una conclusión deducida a partir de lo revelado.

La manera como se concibe la infalibilidad misma de la Iglesia es también un dato interesante, especialmente si se consideran o no, asistencia del Espíritu Santo y acción de la Iglesia, como causa principal e instrumental respectivamente. Tal modo de concebir puede tener consecuen-

---

traducción española de los artículos publicados en 1884 y 1885 en "Der Katholik", realizada por J. M. March, que introduce algunas mejoras; existe también edición aparte: Madrid, 1930]. Lo completa F. Stegmüller, "Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule", TheolRev. 29 (1930) 55-59. Por el contrario, M. Canal, "Los manuscritos Vaticanos de los teólogos Salmantinos del siglo XVI por el Em. Cardenal Fr. Ehrle S. I." Ang. 8 (1931) 527-542, es un artículo polémico sin nuevas noticias sobre manuscritos. Para manuscritos no vaticanos, Beltrán de Heredia, "Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina." CienTom. 42 (1930) 327-349. Más datos, F. Stegmüller, "Die spanischen Handscriften der Salmantiner Theologen." TheolRev. 30 (1931) 361-365. M. Andrés, "Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia." Anthologica Annua 1 (1953) 477-545.

[38] Véase más arriba p. 8, n. 26.

cias sobre los efectos que se atribuyen a la definición de la Iglesia con respecto a una conclusión teológica.

La terminología de censuras y, en particular, el sentido de las cualificaciones "herejía" y "error", ha sido también investigada en nuestro trabajo, ya que en ellas puede manifestarse el sentido de la posición de cada teólogo: si p. e. un teólogo afirma que la negación de una conclusión teológica o la negación de cualquier definición de la Iglesia es herejía, será necesario saber si para él herejía significa únicamente la negación de una verdad a la que se debe asentimiento de fe, o si más bien entiende por herejía la negación de una verdad, que de alguna manera es conexa con la fe.

Fue necesario además atender a la doctrina sobre las fuentes de la revelación y de la fe. Algunos de los teólogos estudiados distinguen entre revelación inmediata y mediata y, según esta distinción, dividen las diversas fuentes de la revelación. No debía omitirse el precisar el sentido de esta distinción, que puede influir mucho en la valoración que se hace del magisterio como fuente de revelación mediata.

También cuando hablan del valor del argumento patrístico, exponen ideas de alguna importancia para nuestro problema. No faltan, p. e., dentro de este período, teólogos que cualifiquen como herejía la negación de una verdad afirmada por un consentimiento de Padres. De modo diverso se ha de entender el sentido de esta cualificación, si la justificación de ella es que, si los Padres errasen, *se seguiría* que puede errar la Iglesia o que tal verdad no puede ser sino una verdad de tradición apostólica. Teniendo en cuenta que a veces el objeto de ese consentimiento de Padres se expresa con fórmulas que incluyen también las conclusiones teológicas, era necesario constatar estas afirmaciones y examinar su sentido.

Hemos procurado encuadrar la doctrina de los autores investigados dentro de la mayor o menor conciencia que tienen del hecho mismo del progreso dogmático, y recoger sus insinuaciones, siempre muy indirectas, sobre los sujetos, que en la Iglesia realizan este progreso. Asistimos a los primeros planteamientos y a las primeras soluciones de un problema. No se busque, por tanto, en estos teólogos, toda la complejidad de la problemática de hoy sobre progreso dogmático. No es lícito forzar el grado de sus planteamientos. Ni debe desorientarnos tener que centrar la búsqueda en un estudio de las relaciones entre fe divina y conclusión teológica. La posición, que en este punto se adopta, implica la admisión o no admisión de un progreso por vía de conclusión teológica; y es precisamente esta vía la perspectiva prácticamente exclusiva, con que se inician, en los teólogos que estudiamos, las primeras construcciones de una teoría del progreso dogmático.



CAPITULO I

ESTADO DEL PROBLEMA EN LA TEOLOGIA ANTERIOR A VITORIA



Para conocer la aportación de una escuela o teólogo al planteamiento o a la solución de un problema teológico —y vale lo mismo para cualquier otro campo del saber— es indispensable conocer con precisión el legado que esa escuela o teólogo recibió de la Teología que le precede. Sólo así se podrá discernir qué es nuevo y qué es viejo en su posición, qué es hallazgo y creación suya y qué es mera repetición de lo que otros, antes que él, hallaron o crearon.

Era, por tanto, necesario, antes de abordar el estudio del pensamiento de Vitoria sobre las relaciones entre fe divina y conclusión teológica, exponer la historia precedente del problema. Como es lógico no puede tratarse aquí sino de una breve síntesis que trazamos a base de las monografías ya existentes, sin prohibirnos por ello añadir ocasionalmente los datos que personalmente hemos hallado. Para Santo Tomás y la baja escolástica utilizamos ampliamente los estudios del Dr. Lang[1]. Por cuenta propia estudiamos el pensamiento de dos teólogos de especial importancia por su influjo en la escuela salmantina: Juan de Torquemada y Cayetano.

Antes de Santo Tomás es bien poco lo que puede hallarse. Las bellas fórmulas de un Vicente de Lerins sobre progreso dogmático no contienen siquiera, consideradas en su contexto, un progreso de fe implícita a explícita[2].

---

1 Citados más arriba p. 8, n. 24.

2 Cfr. J. Madoz, *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins*, Roma, 1933, p. 125-132. Marín Sola, por el contrario, había escrito: "Chez saint Vincent de Lérins comme chez saint Thomas, les mots *expliquer* ou *déterminer* signifient *dégager* ou *développer* ce qui était implicite, et implicite de cette implicité *virtuelle* qui convient [...] aux conclusions proprement dites avant leur déduction." [*L'evolution*... II, n. 506, p. 301]. Es hallar demasiado en los textos.

No es mucho más lo que encontramos en la primitiva escolástica, a juzgar por los materiales reunidos por A. M. Landgraf [3'].

Herveo de Bourg-Dieu habla de posibilidad de progreso por la creación de nueva terminología para una verdad ya conocida. Excluye las "novitates" de los herejes. Pero no considera otras posibilidades [4].

Otros teólogos, como p. e. Esteban Langton y Roberto Courson (Pedro Cantor, citado también por Landgraf, no parece tomar posición) admiten la posibilidad de solución autoritativa de cuestiones hasta entonces controversas —y, en este sentido, la posibilidad de progreso— por una nueva revelación hecha a la Iglesia [5]. Pero, como se ve, planteamiento y soluciones permanecen sumamente imprecisas [5 b].

SANTO TOMAS

Ante todo hay que observar cuidadosamente, para no incurrir en anacronismos, el "status quaestionis" de Santo Tomás; sólo atendiendo a las preguntas que él mismo se propone, podremos entender sus respuestas y no caer en la tentación de buscar en Santo Tomás respuestas a preguntas que no se hizo a sí mismo y a las que nada responde porque nada se había preguntado [6].

Ante todo aparece claramente que el problema no puede buscarse en Santo Tomás en los términos con que lo proponemos hoy [7]. Para poder apreciar el sentido de la terminología de Santo Tomás, Lang ha agrupado las diversas expresiones que el Santo Doctor utiliza, cuando divide el campo de lo que pertenece a la fe:

"directe ad fidem pertinent"; "indirecte ad fidem pertinent" [8]

"directe et principaliter ad fidem pertinent"; "indirecte et secundario ad fidem pertinent" [9]

[3'] *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I Teil, I Band, Regensburg, 1952, c. 2. "Sporadische Bemerkungen in Schrifttum der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und päpstliche Unfehlbarkeit", p. 30-36.

[4] Landgraf. *o. c.* p. 30 s.

[5] Landgraf. *o. c.* p. 31 s. Falta en Landgraf todo intento de interpretación del sentido de estas nuevas "revelaciones" o "inspiraciones".

[5 b] Cfr. también J. Beumer, "Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes." Zeitschrift für katholische Theologie 74 (1952), 205-226, quien llega a conclusiones semejantes a las nuestras.

[6] Lang, DivThom (Fr.) 20 (1942) 210 s.

[7] Así, p. e., la expresión "conclusión teológica" no se encuentra en Sto. Tomás. Aparece por primera vez en 1306 en el Quodlibeto I, q. 17 de Jacobo de Thérines. cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 213, n. 2, quien toma la noticia de J. Bonnefoy, "La Theologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas d'Aquin." EphThLov. 15 (1938) 499, n. 2.

[8] I, q. 32, a. 4, c.

[9] II-II, q. 11, a 2, c.

"sub fide cadunt per se directe": "quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum"[10]

"obiectum fidei per se, proprie": "per accidens aut secundario, consequenter"[11]

"credibilia, de quibus fides est secundum se": "non secundum se, sed solum in ordine ad alia"[12].

Los cambios mutuos en los pares de expresiones ("directe et principaliter", "directe et per se", "per se et proprie") y los ejemplos que Santo Tomás aduce, los mismos para los diversos pares, demuestran que todas estas expresiones constituyen una única división de los objetos de alguna manera de fe[13], división que es también la que se da en la distinción entre el contenido actual del artículo y la plenitud de verdad en él encerrada:

"id quod actu explicatur in articulo"; "ea quae potentia continentur in articulis"[14], "quae in articulis continentur implicite"[15].

La prueba de la equivalencia de esta división con las precedentes la constituye, además de la correspondencia de los ejemplos aducidos por Santo Tomás para caracterizar esta división, el que el mismo Santo Tomás llame a las consecuencias de los artículos, "accidentalia fidei", expresión que en él significa lo que pertenece indirecta y secundariamente a la fe[16].

Sería sin embargo una simplificación pensar que en todos estos pares de expresiones el contenido de ambos miembros es siempre exactamente el mismo[17]. El punto de vista que da pie a la división no es único, sino que unas veces es la importancia de contenido de las verdades[18]; otras su cognoscibilidad natural[19]; otras veces se distinguen las verdades que tratan del ser de Dios; frente a aquellas que se refieren a las cosas creadas[20]; otras veces la división se hace según la diversa manera, con que sobre ellas recae la obligación de la fe[21]. Es verdad que en general se puede decir que todos los pares de expresiones constituyen una división única, la cual, como hemos visto por la equivalencia con la fórmula últi-

---

10 II-II, q. 8, a. 2, c.

11 II-II, q. 2, a. 5, c.

12 II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

13 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 216 s. Esta afirmación es compartida por L. Charlier y J. F. Bonnefoy. Referencias en Lang. a. c. p. 216, n. 1 y 2.

14 In 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 4.

15 In 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3. cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 217.

16 Comparar In 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 con su ad 2 y con De Verit. q. 14, a. 8, obi. 2. Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 217, n. 2.

17 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 217.

18 II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

19 II-II, q. 8, a. 2, c.

20 In 3 Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2.

21 II-II, q. 2, a. 5, c.

ma, puede expresarse como artículos y no-artículos; pero en concreto, por poner un ejemplo, la Eucaristía que en 2-2 q. 1, a. 8, ad 6, es declarada no-artículo, no es claro que sea excluída cuando en 2-2 q. 1, a. 6, ad 1, la división se hace entre "principaliter in Sacra Scriptura intenta" y "ad praedictorum manifestationem proposita" [22].

Un primer problema se plantea en estos términos: Santo Tomás ha identificado el primer miembro con los "articuli fidei" [23], ¿qué significa en Santo Tomás la expresión "articulus fidei"?

Un interesante estudio de J. M. Parent [24] ha demostrado cómo desde los comienzos del siglo XIII, sobre todo desde el Concilio IV de Letrán, la Teología se libera de una concepción del artículo demasiado ligada al hecho de la inclusión en el símbolo [25]. Las herejías de comienzos del XIII mostraron que los símbolos hasta entonces existentes y los dogmas contenidos en ellos no bastaban para todas las posibilidades y que necesitaban ser completados; este hecho mostraba también la necesidad de que la idea del artículo de fe no permaneciese demasiado estrecha y rígidamente ligada al hecho de la inclusión de una verdad en los símbolos de fe hasta entonces existentes [26].

Este alargamiento de la noción de artículo de fe puede constatarse muy claramente en Santo Tomás [27]. El artículo de la fe para Santo Tomás comprende tres notas:

---

[22] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 218.

[23] II-II, q. 2, a. 5, c. Texto decisivo para Bonnefoy a. c. EphThLov. 14 (1937) 612 en nota que viene de la página anterior. Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 219, n. 1.

[24] "La notion de dogme au XIII siècle." En: *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle.* I série, t. I. Paris-Ottawa, 1932, p. 141-163.

[25] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 219, quien remite a Parent, l. c. p. 146 y siguientes. Creo que de los elementos que ofrece Parent se deduce que tal liberación no fue tan rápida como Lang parece sugerir. Apunta en Prepositino con la admisión de la Eucaristía entre los artículos, quien, sin embargo, concluye: "vel potest dici quod illi sunt articuli fidei qui in symbolo continentur" (texto en Parent p. 147). Por el contrario, Felipe el Canciller con su estructuración de antecedentia, concomitantia y consequentia fidei, resuelve el problema (la necesidad de los símbolos hasta entonces existentes de ser completados para responder a los nuevos problemas suscitados por las nuevas herejías) dejando intacto el grupo central: los artículos (texto en Parent página 148). Esta estructuración da pie a la consideración de los artículos como principios de la ciencia teológica que aparece en Guillermo de Auxerre (Parent p. 148, n. 3). S. Alberto Magno distingue: substantialia (o también suppositiones o dignitates) (Deum esse et verba sua in Scriptura esse vera) substantialia o conclusiones principales (los artículos) y conclusiones secundarias, dejando los artículos ligados a la inclusión en el símbolo (Parent p. 152). S. Buenaventura con una estructuración semejante (antecedentia, principalia, consequentia) permanece en la misma línea (texto en Parent p. 154).

[26] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 219, n. 6.

[27] No es, sin embargo, tan grande que se identifique en lo esencial con la noción moderna de dogma como parece insinuar Parent a. c. p. 162 s.

1) El artículo de fe es sin duda una verdad revelada, aunque no todas las verdades reveladas son artículos de la fe [28].

2) Los artículos son verdades, que, por su importancia de contenido, tienen una relación fundamental a la vida de la fe; son aquellas verdades "quae directe nos ordinant ad vitam aeternam" [29]. De hecho son verdades sobre Dios y sus misterios [30]. Precisamente por tratarse de verdades sobre el Ser divino podría señalarse, como nota propia, su carácter misterioso [31].

3) El artículo en Santo Tomás mantiene una interna relación a los símbolos de la Iglesia. Pero no son solamente los doce o catorce artículos del símbolo apostólico, ya que Santo Tomás admite que el Papa puede crear nuevos artículos [32] y considera la Inspiración de la Sagrada Escritura como artículo (o, lo que es lo mismo, como verdad "directamente" de fe) [33], mientras que por otra parte no es, en sentido estricto, artículo del símbolo [34]. "Die Zugehörigkeit zu einem Symbolum —escribe el Doctor Lang— bedeutet für Thomas, dass sie [los artículos] durch eine besonders *feierliche, weihevolle, qualifizierte Entscheidung* des kirchlichen Lehramtes allen Gläubigen zur expliciten Glaubenspflicht gemacht werden müssen: 'Confessio fidei, quae in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles' (2-2, q. 1, a. 9, ob. 3)" [35]. Un nuevo artículo puede ser creado por una tal definición de la Iglesia, pero no toda definición dogmática es constitutiva de un nuevo artículo [36].

---

28 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 220, que lo prueba con I, q. 32, a. 4, c., II-II, q. 1, a. 6, ad 1, y II-II, q. 1, a. 9, ad 1.

29 II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

30 La fe sigue un camino paralelo al de la ciencia de Dios a la que se subordina: "Quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso et consequenter de aliis." De Verit. q. 14, a. 8, ad 2.

31 "Ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus", II-II, q. 1, a. 6, c. Sobre toda la segunda nota propia de los artículos, cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 220 ss.

32 II-II, q. 1, a. 10.

33 I, q. 32, a. 4, c. y In I Sent. d. 33, q. 1, a. 5, sol. 1. Comparar con II-II, q. 2, a. 5.

34 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 222 s.

35 DivThom. (Fr.) 20 (1942) 223 s. El mismo Lang compendia así la noción de artículo u objeto directamente perteneciente a la fe, que tiene Santo Tomás: "Als Objekt des direkten Glaubens betrachtet somit Thomas nur jene Offenbarungwahrheiten, die infolge ihrer inhaltlichen Wichtigkeit das übernatürliche Glaubensleben tragen und befruchten, und deren Bekenntnis durch die besonders qualifizierte Lehrverkündigung der Kirche von allen gefordert wird", ibid., p. 224.

36 "Eine neue Symbolwahrheit kann nur durch eine feierliche Entscheidung der kirchlichen Lehramtes geschaffen werden. Daraus kann aber nicht umgekehrt gefolgert werden, dass *jede* unfehlbare Definition der Kirche schon als neuer articulus fidei im engeren Sinn angesehen werden müsste." Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 223, n. 1.

Con esto queda explicado el contenido del primer miembro de la división de Santo Tomás. Al discutir el contenido del segundo miembro de la división surge una gran diversidad de pareceres.

Mientras R. M. Schultes[37], A. Michel y L. Charlier[38] excluyen del segundo grupo las conclusiones teológicas, F. Marín Sola, cree, por el contrario, que las conclusiones teológicas están también incluídas en él, además de muchas verdades formalmente reveladas, y que tales conclusiones teológicas, después de ser definidas por la Iglesia, son objeto de fe divina[39]. J. F. Bonnefoy incluye también juntamente verdades reveladas (secundarias) y conclusiones teológicas[40]; de estas últimas las más inmediatas y ciertas serían ya de fe antes de toda definición[41].

Sin duda, gran parte de las verdades contenidas en este segundo miembro de la división de Santo Tomás son verdades formalmente reveladas[42]. Pero el problema es si están contenidas sólo ellas. Como criterio para delimitar el campo de lo que pertenece secundariamente a la fe, señala Lang, como característica, el expresado por Santo Tomás con estas palabras: "Indirecte ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei" (1, q. 32, a. 4, c.)[43]. Sin duda la "fides" a que aquí se refiere Santo Tomás (en la expresión "contrarium fidei") es el contenido del primer miembro, lo que es directamente de fe, los artículos[44]. ¿Pero de qué contrariedad se trata? Sería demasiado recortar la fórmula de Santo Tomás reducirla a la contrariedad que la negación de verdades formalmente reveladas tiene a los artículos. Nada hay en el texto de Santo Tomás que justifique tal reducción de sentido de su fórmula. Además, la fórmula sería muy extraña como expresión del contenido del segundo miembro de la división tomista, si lo único que con ella quería decir Santo Tomás es que a la fe pertenecen indirectamente todas las demás verdades reveladas (fuera de los artículos)[45].

Pero todavía Lang se inclina a pensar que no se comprende perfectamente el sentido de la fórmula empleada por Santo Tomás si se hace su contenido equivalente de los "antecedentia" y "consequentia articulo-

---

37 *Introductio in Historiam dogmatum,* p. 137.

38 Referencias en Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 224.

39 *L'evolution...* II, n. 361-365, p. 135-141; n. 467, p. 248-252.

40 EphThLov. 14 (1937) 619.

41 EphThLov. 15 (1938) 501. Véase allí también n. 1.

42 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 227. En algunos de los textos de Santo Tomás sobre este segundo grupo, las verdades formalmente reveladas están en primer plano: p. e., en II-II, q. 2, a. 5, c. y en II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

43 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 229.

44 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 229 s. Fórmulas equivalentes en que se ve claramente: "corruptio alicuius articuli" II-II, q. 11, a. 2, c.; "contrarium fidei directe". In 4 Sent. d. 13, q. 2, a. 1, ad 6.

45 Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 230.

rum"[46]. Las expresiones de Santo Tomás "contrarium fidei", "inconveniens fidei" admiten en sí no sólo la inclusión de todas las proposiciones que dicen una oposición lógica a los artículos, sino también de aquellas actitudes que en la práctica representan un no-reconocimiento de los artículos de la fe[47]. El hecho de que, según Santo Tomás, pueda también darse herejía "si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei"[48], demuestra —dada la correspondencia que en Santo Tomás tienen fe y herejía— que el campo de lo que es indirectamente de fe ha de ampliarse más allá de lo que hoy llamaríamos virtualmente conexo[49].

Con esto, puede ya plantearse la pregunta principal para nuestro problema: ¿qué significa para Santo Tomás el que algo pertenezca indirectamente a la fe? ¿Quiere decir con ello que es objeto de fe divina, al menos después de la definición de la Iglesia?[50].

Sin duda, la distinción de Marín Sola de que la conclusión teológica es objeto de fe divina después —y no antes— de la definición de la Iglesia, no encuentra en los textos de Santo Tomás fundamento alguno. El grado de relación que lo que pertenece indirectamente a la fe tiene con la fe divina —sea cual fuere— no cambia por la definición de la Iglesia. I, q. 32, a. 4 nos ofrece un pasaje interesante: negar algo que pertenece indirectamente a la fe es herejía "si manifestum sit", "si consideretur", "si innotescat" que de ello se sigue "aliquid contrarium fidei", ya sea que tal persuasión venga por propia reflexión sobre la verdad de que se trata ("antequam consideretur", "postquam manifestum est") o por una defini-

---

[46] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 231.

[47] "Ausserdem kann sich auch aus unmoralischem Verhalten, aus Widersetzlichkeit gegen die kirchlichen Anordnungen, unehrerbietigem Verhalten gegen die Eucharistie, groben Verstössen gegen die christlichen Gebräuche und dgl. ein "contrarium fidei" ergeben, sicher ein "inconveniens fidei", wenn man auf diesen in Sent. Kommen. [In I Sent. d. 33, q. 1, a. 5, sol] gebrauchten Ausdruck besonderes Gewicht legen wollte. Jedenfalls *kann* der von Thomas zur Umgrenzung der fides indirecta bevorzugte Ausdruck ausser dem, was logisch mit den Glaubensartikeln zusammenhängt, auch all das miteinschliessen, was durch andere Bande, etwa des positiven Gebotes, der praktischen Konsequenz oder des christlichen Brauches so innig mit dem Glauben an die Artikel verbunden ist, dass ihre Ablehnung eine Gefährdung des lebendigen Bekenntnisses der Glaubensartikel zur Folge haben müsste." Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 231 s.

[48] II-II, q. 11, a. 2, ad 2.

[49] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 236. Lang ha subrayado enérgicamente que fuera del campo de lo que pertenece indirectamente a la fe no queda para Santo Tomás sino el campo de la verdad profana, a. c. p. 232. (Cfr. II-II, q. 11, a. 2, c.). Cfr. el cuadro de los objetos pertenecientes de alguna manera a la fe según Santo Tomás en Lang. a. c. p. 233, n. 1. Es interesante que se compara allí mismo con la concepción de S. Buenaventura.

[50] Tanto Schultes *(Introductio... p. 142)* como Marín Sola *(L'evolution...* II, n. 468, p. 252) dan respuesta afirmativa. El primero porque ha excluido del campo de lo que pertenece indirectamente a la fe, toda conclusión propia.

ción del magisterio ("antequam determinatum sit", "praecipue si sit per Ecclesiam determinatum") [51]. Ahora bien, teniendo en cuenta que herejía y fe son en Santo Tomás términos que se corresponden, si la negación de algo que pertenece indirectamente a la fe es igualmente herejía independientemente de la definición de la Iglesia, su relación a la fe es también independiente de su definición [52].

Volviendo a la determinación de sentido de ese pertenecer indirectamente a la fe, Santo Tomás no considera nunca tales verdades desde el punto de vista de la certeza de fe divina. Nunca da, como señal distintiva de las verdades que pertenecen indirectamente a la fe, su carácter de verdades garantizadas por la revelación divina. Es curioso que para mostrar que la negación de una verdad que pertenece indirectamente a la fe es herejía, recurre siempre, incluso cuando se trata de verdades secundarias de la Escritura, no a su carácter de verdades reveladas, sino a la oposición de tal negación con las verdades que pertenecen directamente a la fe: "quia ex hoc sequitur Scripturam esse falsam", "quia ex errore circa notiones sequitur error circa personas" [53]. La señal distintiva de las verdades que pertenecen indirectamente a la fe es que caen bajo la obligación religiosa y moral de la fe; rechazarlas pertinazmente es —moral y jurídicamente— pecado de herejía. Santo Tomás —como por lo demás los escolásticos medievales— cuando piensa en la fe, tiene ante los ojos la vida de fe con sus consecuencias, y no tanto, en primer plano —mucho menos, exclusivamente— el aspecto de la certeza de fe [54]. Este punto de vista moral y vital [55] explica la amplitud con que se concibe, en toda

---

[51] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 337 s.

[52] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 340 s.

[53] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 341.

[54] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 342. La consideración moral de la herejía es muy notable en la problemática de Santo Tomás: se pregunta si la opinión contraria a las nociones es *pecado* (In I Sent. d. 33, q. 1, a. 5); insiste en la necesidad de pertinacia, de oposición consciente a la doctrina de la Iglesia (II-II, q. 11, a. 2, ad 3); esta valoración moral es la que declara equivalente para "directe" e "indirecte credenda" en In I Sent. d. 33, q. 1, a. 5, sol. Lang. Ibidem.

[55] Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 343-346. Sobre este punto de vista moral en la escolástica se encontrará información abundante en el artículo ya citado de Lang en MünchThZ. 4 (1953) 133-146. En la p. 137 resume las interesantes conclusiones de dos tesis doctorales todavía inéditas [M. Schenk. Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung, en Freiburg (S.) y H. Flatten. Der Häresieverdacht nach katholischem Kirchenrecht. en Bonn]. De cómo la herejía era considerada ya en la primitiva escolástica preferentemente en su aspecto moral pueden dar idea estos dos textos que hemos encontrado leyendo la *Dogmengeschichte der Frühscholastik* de Landgraf: Esteban Langton: "Similiter cum quidem dicant notiones esse Deum et alii negant et tamen alterutra pars docet falsum, cum corrigi sit parata, falsitas non facit quod altera pars haeresim doceat. Ut enim dicit auctoritas: falsum non facit haereticum, sed pertinatia in erroris defensione" (Cfr. Landgraf. *o. c.* I. T.,

la edad Media [56] y ya antes durante el período patrístico, el delito de herejía [57].

I. B., p. 31, n. 3). Pedro de Capua: "Quaeritur utrum papa possit facere aliquem articulum. — Responsio: Hoc concedere tunc non erat articulus, sed nunc est articulus, *id est peccat mortaliter,* qui hoc scienter negat. qui saltem est inoboediens. Et ubi talis est quaestio, quod utraque pars habet auctoritates et rationes, potest papa instituere, ut tantum altera teneatur et de cetero erit illa pars articulus, *id est mortaliter peccat,* qui eam scienter et serio negat." (Landgraf. *o. c.* p. 34, n. 15). Semejante a la manera de hablar de Esteban Langton es la de Enrique de Gante: "Erroneum enim non dicitur nisi falsum in doctrina fidei aut morum vel redundans in ipsam, quod tunc primo dicitur haereticum quando cum pertinacia defenditur" (Quodl. 10, q. 5. Parisiis, 1518, II, f. 412 r.).

56 Cfr. los lugares de Lang citados en la nota anterior. Schultes había ya escrito: "Veteres vero haereticum vocant non tantum eum qui definitiones dogmaticas negaverit, sed simul eum qui illationes inde deductas negaverit, immo qui leges disciplinares ecclesiae impugnaverit, vel qui fidem iuramenti non servaverit (ita imperator Otto tamquam haereticus depositus fuit)". DivThom. (Pi.) 2 (1925) 774. Una idea de la amplitud con que se concebía en la Edad Media la herejía puede proporcionarla el catálogo de las diversas herejías que se encuentra en el Decreto de Graciano [c. 39, C. 24, q. 3. CIC. Editio 2.ª Lipsiensis (Richter-Friedberg), I, Lipsiae, 1922, 1001-1006]; es a veces difícil adivinar porqué alguna de las allí descritas es llamada herejía. Tales catálogos fueron frecuentes. A. M. Landgraf ha publicado un catálogo del s. XII muy semejante al del Decreto [*Dogmengeschichte der Frühscholastik.* 2 T., I. B., Regensburg, 1953, p. 18-23]. Véase también qué entienden por hereje dos de los mayores canonistas del XIII: Inocencio IV [Sinibaldo Fliscus]: "Haereticus dicitur, qui pervertit sacramenta ecclesiae ut simoniacus [...]; item divisus ab unitate ecclesiae [...]; item excommunicatus [...]; item errans in expositione sacrae scripturae [...]; item qui confingunt novam sectam vel confictam sequitur [...]; item qui male sentit de articulis fidei [...]." *(In Decretalia Commentaria,* Venetiis, 1570, f. 300 r col. a). Card. Hostiense [Enrique de Segusia]: "Quid dicatur haereticus: Et certe qui falsam opinionem de fide, vel gignit [...] vel sequitur [...]. Multis tamen modis dicitur haereticus largo sumpto vocabulo: dubius enim in fide haereticus dicitur et infidelis [...]. Et simoniacus omnis, maxime qui sacramenta pervertit [...]. Item excommunicatus [...]. Et omnis qui male interpretatur sacram scripturam [...]. Et qui novam opinionem invenit [...]. Largo modo omnis qui non tenet articulos fidei, et secundum hoc Iudaei et Gentiles haeretici sunt [...]. Dicitur etiam haereticus qui privilegium Romanae Ecclesiae ab ipso summo ecclesiarum capite traditum conatur auferre [...] et qui communionem catholicae ecclesiae non recipit [...] et qui transgreditur praecepta Sedis Apostolicae [...] et qui vult contravenire decretalibus Episcopalibus et Apostolicis [...] et qui eas non recepit [...]. Sed stricto modo dicitur haereticus qui aliter sentit de articulis fidei quam Romana Ecclesia [...]. Item de Eucharistia, poenitentia, matrimonio et aliis sacramentis Ecclesiae non est aliter sentiendum quam Romana Ecclesia sentiat, nec docendum [...]. Haeresis dicitur divisio, id est, separatio a fide catholica." *(Summa Aurea,* Lugduni, 1564, f. 352 r col. a-b). Para la historia de la simonía como herejía cfr. J. Leclerq, "Simoniaca haeresis" en *Studi Gregoriani,* Raccolti da G. B. Borino, t. 1, Roma, 1947, p. 523-530 y P. de Vooght, "La 'simoniaca haeresis' selon les auters scolastiques", EphThLov. 30 (1954) 64-80.

57 Téngase en cuenta que el catálogo de herejías del Decreto de Graciano

En la disputa en torno a la definibilidad de la conclusión teológica no se puede por tanto invocar la autoridad de Santo Tomás en favor de ninguna de las soluciones. En él no existe el problema y, por lo tanto, es inútil buscar en él la solución. Proceder de otra manera, es cometer la falta que Gilson llama: "faire de la mauvaise histoire"[58].

EL PROBLEMA EN EL TIEMPO DE LA BAJA ESCOLASTICA

En algún sentido, la baja escolástica acerca el planteamiento del problema a nuestro planteamiento moderno, ya que entonces se habla expresamente por primera vez de la conclusión teológica. Para Santo Tomás la Teología, como ciencia argumentativa, era "habitus conclusionum ex primis principiis deductarum"[59]; pero siendo los principios sólo los artículos, "conclusiones" en él no tiene el sentido actual, sino el de "consequentia articulorum"[60]. Al hacerse coincidir, ya a comienzos del siglo XIV, principios de la Teología y verdades inmediatamente reveladas[61], la conclusión teológica es aquello que "evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab Ecclesia"[62]. Godofredo de Fontaines, Herveo Natal y Escoto consideran ya los dos casos posibles de deducción de una conclusión teológica (ambas premisas de fe o una de fe

no es sino una larga cita de las Etimologías de S. Isidoro, L. 8, c. 5. ML. 82, 298-305. A otro propósito, E. Amann, de los catálogos de herejes, en el tiempo de las controversias de los tres capítulos, en los que se mezclan entre otros nombres, "le problematique" Simón Mago, Orígenes, Dídimo, deducía la existencia de una noción amplia de herejía en el s. VI. ("Honorius I", DTC. 7, 119).

[58] Lang. DivThom. (Fr.) 20 (1942) 343.

[59] In I Sent. Prol. q. 1, a. 3, sol. 2, ad. 3.

[60] Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 260.

[61] Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 261 s. No hay que exagerar la divergencia entre Alta y Baja Escolástica. Santo Tomás admite todas las verdades reveladas como punto de partida para la demostración teológica en I, q. 1, a. 8 ad 2; II-II, q. 1, a. 5 ad 2; y In Boëth. de Trinit. q. 2, a. 2 c. Mientras que también en la Baja Escolástica conservan los artículos un puesto de privilegio entre los demás principios teológicos. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 261 s., n. 3. Esto justifica el que también verdades formalmente contenidas en la Escritura puedan ser consideradas conclusiones teológicas en cuanto deducidas de los artículos. Por otra parte, "propositiones scripturae se invicem referunt, se invicem exponunt et se invicem ab haereticis et falsis intellectibus defendunt" como escribe Marsilio de Inghen, citado en Lang., a. c. p. 266, n. 1. Por ello, pueden ser conclusiones unas de otras. Cfr. también el texto de Totting de Oyta que Lang. cita en a. c. p. 265.

[62] Estas palabras de Escoto en Op. Ox. IV, d. 11, q. 3, n. 5. *(Opera omnia.* t. 8, Lugduni, 1639, p.. 606) son una buena descripción de la conclusión teológica.

y otra de razón)[63]. Tal distinción se hace en seguida común entre los teólogos[64].

Es frecuente encontrar en los teólogos de la baja escolástica expresiones que colocan la conclusión teológica dentro del campo de la fe. Tales expresiones, sin embargo, tienen un sentido noético. Su fundamento era la definición de fe de Hugo de San Víctor: "fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta"[65]. Partiendo de esta noción, las expresiones de los teólogos de este tiempo, que afirman que la conclusión teológica es de fe, no tienen otro sentido sino subrayar que en ella no se cumplen las condiciones del conocimiento científico[66]. Es característico que la razón mil veces repetida para justificar el carácter de fe de la conclusión teológica es el efato "peiorem semper sequitur conclusio partem"[67]. Igualmente las protestas de otros teólogos de este período contra aquellos que hacen la conclusión teológica de fe, no son en el sentido de que así se eleva demasiado a la Teología, sino que insisten en que hacer a la conclusión de fe es despreciar o desconocer el carácter científico del conocimiento, que la teología por encima de la fe nos ofrece[68].

---

63 Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 264. Referencias a los autores indicados ibid. n. 1 y 2.

64 ibid.

65 *De Sacramentis*. L. I., p. 10, c. 2; ML. 176, 330. Cfr. Lang. MünchThZ. 4 (1953) 135. Donde se encontrarán también referencias al influjo de esta noción en Santo Tomás; de la Baja Escolástica se cita allí un texto interesante de Gregorio de Rímini.

66 La teología del XIII había defendido el carácter de ciencia propiamente dicha para la Teología. La del XIV fue muy escéptica en este punto. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 273. Esta segunda afirmación vale no sólo para los teólogos escotistas o nominalistas, sino también para los teólogos dominicanos. Cfr. Lang. a. c. página 273 s., n. 5, donde Francisco de Marchia y Enrique de Langenstein son citados como excepciones de la tendencia general del s. XIV.

67 Como ejemplo, unas palabras de Francisco de Mayronis, citadas también por Lang.: [La conclusión es de fe] "quia aut deducitur ex utraque credita, et tunc conclusio tantum erit credita, aut ex una per se nota et alia credita, et tunc conclusio tantum erit credita, quia conclusio sequitur conditionem praemissae debilioris." In I Sent. Prol. q. 14. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 269.

68 Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 274 s. Esta consideración noética de la conclusión teológica aparece todavía en Trento entre los defensores del carácter de fe de la "certitudo gratiae", cfr. V. Heynck. "Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskaner-Theologen des Trienter Konzils". FranzStud. 34 (1952) 146-205, quien cierra su artículo con estas palabras: "Es ist in theologiegeschichtlicher Hinsicht ungemein reizvoll zu sehen, wie hier zwei verschiedenen Fragestellungen, die traditionelle spätmittelalterliche, die das Problem unter der noetischen Sicht betrachtet, und die neuere, die mehr theologisch-dogmatisch interessiert ist, aufeinander stossen und beide Parteien sich nicht mehr verstehen", p. 205. Lang cree que también se mezclaba en la controversia, por parte de los defensores del carácter de fe de la "certitudo gratiae", el planteamiento de obligación moral. MünchThZ. 4 (1953) 136.

En realidad, este aspecto noético no es el único punto de vista, desde el que los teólogos de la baja escolástica consideran la conclusión teológica como de fe. También el planteamiento que hemos descrito como de Santo Tomás se prolonga en la baja escolástica. Se sigue considerando la fe sin separarla de las conexiones vitales que la aceptación de la fe implica. Pero empieza a acentuarse el interés, más que en subrayar el entronque de las verdades que pertenecen indirectamente a la fe con los artículos [69], en trazar el límite inferior del campo de la fe [70]. Escoto es uno de los primeros en que aparece esta tendencia [71]. Y éste es el sentido de la clasificación de las "veritates catholicae": señalar el límite de la obligación de la fe [72].

¿Quiere decir esto que todas las verdades católicas son, en el pensamiento de los teólogos de la baja escolástica, objeto de fe divina? Así lo ha pensado Schultes [73]. Pero es una cuestión, para cuya respuesta conviene proceder con cautela, aunque no fuese más que por la elasticidad de terminologías que hemos observado en la alta escolástica.

En primer lugar es interesante la insistencia de los teólogos de la baja escolástica en el aspecto moral de la "veritas catholica", en descubrir en ellas la obligación moral de la fe [74]. Enrique Totting de Oyta es-

---

69 Esta diferente orientación del interés tiene quizás raíces profundas: compárese el espíritu del XIII más sistemático, más preocupado con los entronques en una gran síntesis que culmina en los artículos y aún sobre ellos en dos principios supremos de la fe, con el nuevo espíritu más crítico, que es tanto como decir más detallista y menos preocupado de la construcción total. En el nuevo planteamiento hay un interés más práctico y menos especulativo que en el del XIII.

70 Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 276.

71 Lang. ibidem. "Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura vel expresse declaratum est per Ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura vel plane determinato ab Ecclesia". Escoto. Op. Ox. IV, d. 11, q. 3, n. 5 *(Opera omnia,* t. 8, Lugduni, 1639, p. 606). Escoto permanece dentro de este planteamiento moral. Por ello, no le atribuimos la importancia, que, para la historia del problema, le atribuye J. Beumer, Franz-Stud. 35 (1953) 21-38.

72 Incluso se determina esta obligación según los diversos grupos de fieles ("minores", "mediocres", y "maiores") y se determina qué es lo que cada uno de ellos ha de conocer explícitamente. Así Nicolás de Eymeric en su Directorium inquisitorum. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 279 s., n. 1.

73 "Ita sub nomine veritatum catholicarum, proprie ponitur quaestio de dogmate." *Introductio...,* p. 80. En realidad, tal modo de pensar de Schultes se debe a la limitación de sentido que él cree encontrar en la fórmula "bona et necessaria consequentia", de la que hablamos en la Introducción al exponer las conclusiones del estudio de Schultes. Por esto no admitimos plenamente la afirmación de Lang. de que Schultes y Marín Sola están unánimes en reconocer para los siglos XIV y XV la teoría Vega-Vázquez. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 258 s.

74 Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 280, donde se encontrarán más testimonios además del de Totting de Oyta, al que nos referimos en la nota siguiente.

cribe: "sic videntur esse catholica, quod eis non *licet* christianis *dissentire*" [75].

El hecho de que distingan a veces "grados" entre los diversos grupos de verdades católicas, muestra que no todas las verdades católicas pertenecen de igual modo a la fe [76]. A veces se excluye expresamente uno de los grados del campo de la certeza propia de la fe [77] o se expone expresamente cómo la pertenencia a la fe de la conclusión teológica es solamente mediata [78].

Como ya hemos explicado, el efato "peiorem semper sequitur conclusio partem" es frecuentemente usado por los teólogos de la baja escolástica para probar que la conclusión teológica es de fe en un sentido noético. En la cuestión de si la conclusión teológica es de fe, en el sentido de que tenga la certeza propia de la fe, sólo podrá ser usado como argumento por quien tenga posición negativa y no por quien la tenga afirmativa, para quien sólo podrá ser una dificultad que hay que resolver, no un argumento favorable. Lang ha hallado el efato, con este sentido, sólo una vez en los teólogos de la baja escolástica. Y es curioso que en esa única ocasión es argumento —no dificultad— para afirmar que determinadas conclusiones de lo revelado no tienen la certeza propia de la fe [79].

---

[75] *Quaestiones sententiarum* q. 2, a. 3, concl. 1. *Opuscula et textus*. Fasc. XII [editio altera]. Monasterii, 1953, p. 62. (En la primera edición el fasc. XII sólo contenía los artículos 1 y 2 de la q. 2, mientras que el art. 3 fue publicado en el fasc. XVI).

[76] Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 280 s. habla de los cuatro grados principales que distingue Gerson.

[77] ibid. Citamos las palabras de Gerson en la nota 79.

[78] Así Gregorio de Rímini: "Igitur si theologus de veritate conclusionis theologicae dubitaret, quam utique certus est sequi ex S. Scriptura, *consequenter* dubitaret de veritate S. Scripturae." Prol. q. 4, a. 4 citado por Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 281.

[79] Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 286 s. Dice así Gerson: "Porro dum propositionibus fidei apponitur aliqua, quae non est de fide, tunc totum quod est una copulativa, non potest simpliciter dici de fide, quia sequitur debiliorem, partem, ut si in ea esset una contingens, tota esset contingens, quamvis essent multae necessariae. Dicitur nihilominus talis propositio, ad cuius verificationem requiritur una propositio non pertinens ad fidem, quod sapit fidem si sit vera, vel quod sapit haeresim, si sit falsa." *Declaratio veritatum quae credendae sunt de necessitate salutis. Opera Omnia,* t. I, Antwerpiae, 1706, col. 23. Lang. l. c. reconoce que Gerson habla de las verdades deducidas "consequentia tantummodo probabili et topica"; ve sin embargo en el texto un indicio interesante. No debe exagerarse el valor de este indicio. El abismo que los autores de este período colocan entre conclusiones científicas y no científicas (hablaremos de esta distinción a propósito de Torquemada), no permite argüir de lo que afirman de una conclusión de consecuencia contingente, a lo que *afirmarían* de una conclusión de consecuencia necesaria.

Marín Sola ha defendido como uno de los mejores criterios para conocer si un teólogo considera la conclusión teológica como mediata o inmediatamente de fe, ver si distingue los hábitos de la fe y la Teología [80]. Tal criterio aplicado a los teólogos de la baja escolástica no es favorable a la interpretación que de ellos hace Marín Sola [81]. A veces identifican la Teología con el hábito de la fe, pero entienden la Teología como "habitus declarativus"; otras veces, en las que se hace la identificación tomando la teología en cuando hábito deductivo, se habla de fe adquirida. Finalmente expresiones como "habitus quidam creditivus" y "fides quaedam" aplicadas a la teología, no implican una identificación de la Teología con la fe, sino todo lo contrario, una clara distinción de ella [82].

JUAN CAPREOLO

No queremos cerrar este capítulo sin estudiar, un poco más detenidamente, el pensamiento de aquellos teólogos que han ejercido un influjo más hondo en los teólogos de la Escuela de Salamanca.

Además de Torquemada y Cayetano, cuya posición exponemos a continuación, hemos examinado las *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* de Capréolo [83]. Aunque el estudio de los autores salmantinos no nos había manifestado indicios de una dependencia notable con respecto a Capréolo, creímos conveniente no omitir su estudio, dado el influjo general de Capréolo en la escuela tomista [84]. Pensábamos que el estudio directo de Capréolo podría quizás revelar paralelismos y dependencias que a través de solos los teólogos investigados no habíamos podido descubrir. De hecho el resultado de nuestro estudio de Capréolo es negativo. No hay en él progreso notable en el planteamiento del problema, que permanece, en lo esencial, en los términos en que Santo Tomás lo ha-

---

80 *L'evolution...* II, n. 461, p. 236.

81 *o. c.* II, n. 373, p. 147; n. 381, p. 152.

82 Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 288 s.

83 Hemos examinado la cuestión 1.ª al I Sent. y la parte del comentario al 3.° [Tomos 1 y 5 de la edición de Paban-Pègues (Turonibus, 1900 y 1904 respectivamente)], donde el problema podía ser tratado más directamente.

84 Cfr. M. Grabmann. "Johannes Capreolus O. P., der "Princeps Thomistarum" († 7 April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule. Ein Gedenkblatt zu seinem fünfhundertjährigen Todestag." DivThom. (Fr.) 22 (1944) 85-109; 145-170. Para la escuela de Salamanca, p. 156 s.

bía planteado [85]. Por ello, no es siquiera posible en este punto un influjo especial de Capréolo sobre los teólogos, que estudiamos en este trabajo [86].

JUAN DE TORQUEMADA

A Juan de Torquemada nos llevó no sólo la importancia histórica de su *Summa de Ecclesia* [87] en la que no podían dejar de tratarse problemas que tocan el nuestro, sino el estudio mismo de los teólogos dominicos españoles. Las referencias a él en estos indicaban una presencia viva de Torquemada en su pensamiento.

El planteamiento de Torquemada se encuadra en un estado de la cuestión que es típico en la baja escolástica. Su ángulo de visión es el de la catalogación de las "veritates catholicae". Su catalogación es especialmente interesante, pues puede descubrirse en ella, ya muy desarrollada, la tendencia a tomar como esquema para determinar cuáles son verdades católicas y clasificarlas, las diversas fuentes teológicas por las que son conocidas; tal tendencia daría lugar, en un ulterior estadio de desarrollo, a la preocupación por el estudio sistemático de los "loci theologici" [88].

Pero ante todo, expongamos la noción de verdad católica que preside su catalogación. Verdad católica —nos dice Torquemada [89]— es aquella que procede de la luz de la revelación divina sobrenatural ya sea ésta inmediata o mediata [90] y ya sea que tal verdad se encuentra en la revela-

---

85 Schultes insiste en que Cayetano al introducir la distinción entre revelado formalmente y virtualmente sigue los pasos de Capréolo. *(Introductio...* p. 106 s.). En realidad, Capréolo, cuando habla de la distinción entre los principios y las conclusiones de la Teología, entiende expresamente por principios los artículos (Cfr. In I Sent. q. 1, a. 1, 5 concl. [edic. cit. t. I, p. 4 b]), con lo que no va más adelante de lo que Santo Tomás dice en el texto que hemos citado en la nota 59, p. 26.

86 Tampoco ha dejado huella notable de influjo en ellos Diego de Deza, catedrático de prima en Salamanca de 1480 a 1486.

87 Grabmann la considera el mejor tratado de Ecclesia de la Escolástica *(Die Geschichte der katolischen Theologie,* Freiburg (B.), 1933, p. 100). Fue publicada en 1448-1449 e impresa, por primera vez, en 1480 (Cfr. A. Michel., "Torquemada (Jean de)" DTC. 15, 1236). Utilizo la edición de Venecia, 1561.

88 Cfr. Lang. DivThom. (Fr.) 22 (1944) 277.

89 "Catholica veritas est quae ex divinae revelationis lumine supernaturali immediate vel mediate est habita explicite in propria verborum forma vel implicite bona et necessaria consequentia", *Summa de Ecclesia,* l. 4, p. 2, c. 8, f. 381 r. En adelante citaremos sólo capítulo y folio, refiriéndonos siempre a L. 4, p. 2.

90 Traduzco como adjetivo y no como adverbio, porque para Torquemada estas palabras son dos modos posibles de la revelación divina, y no dos modos, en que pueda haberse una verdad católica a partir de la revelación divina.

ción "in propria verborum forma vel implicite bona et necessaria consequentia". No hemos querido traducir las últimas palabras. Tendremos en seguida que volver sobre ellas para analizar su sentido exacto.

La clasificación de las verdades católicas en Torquedama contiene los siguientes grupos [91]:

1.º — Verdades contenidas en la Sagrada Escritura "in propria verborum forma". Este gran grupo puede dividirse en tres, de los que el principal está constituído por los artículos o, como dice Torquemada, "quae ante creduntur quam intelligantur" [92].

2.º — Aquellas verdades que se siguen de las verdades contenidas en la Escritura "consequentia necessaria et formali".

3.º — Verdades no contenidas en la Escritura ("citra canonem sacrae scripturae") [93], pero contenidas en la tradición apostólica, "et quae ex eius consequentia necessaria impermutabiliter possunt inferri" [94].

4.º — Verdades que aunque no estén expresamente en la Sagrada Escritura han sido definidas como pertenecientes a la fe en los concilios universales.

5.º — Verdades definidas por la Santa Sede en materia de fe.

6.º — Verdades "quae de tenenda fide et confutatione haereticorum a doctoribus ab universali ecclesia approbatis assertive traditae sunt" [95].

Para Torquemada, Dios revela inmediatamente cuando revela por sí mismo; mediatamente cuando revela por otros (l. c. f. 381 v). Las nociones son claras, pero es difícil saber cómo responde Torquemada a la casuística que suscitan. ¿Es todo en la Escritura revelación inmediata o sólo las palabras puestas en labios de Dios y de Cristo? De las palabras de Torquemada y de los textos bíblicos que aplica a cada uno de los modos de revelación, l. c. f. 381 v, no se puede responder con certeza.

[91] c. 9, f. 381 v-383 r. Una enumeración menos detallada de las verdades católicas había hecho en el c. 1, f. 376 r, al explicar que herejía dice contrariedad a una verdad católica. Las dos enumeraciones casi coinciden en la realidad si se tiene en cuenta que la contrariedad de la herejía puede ser inmediata o mediata cfr. c. 13, f. 385 r-v.

[92] Alude a lo que había dicho en c. 6, f. 379 r: "Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelliguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrens. Alia mox ut creduntur intelliguntur, sicut sunt omnes actiones humanae. Tertium eorum quae primo creduntur et postea intelliguntur, qualia sunt ea quae de divinis rebus sunt."

[93] En la edición que utilizo se dice por evidente errata "circa" en vez de "citra".

[94] Estas palabras se añaden al final de la explicación del grado 3.º: "Unde tales veritates et quae ex eius consequentia necessaria impermutabiliter possunt inferri inter catholicas veritates veniunt computandae", c. 9, f. 382 r.

[95] Tales doctrinas patrísticas son verdad católica en virtud de una aprobación de la Iglesia. Torquemada insiste en que se trata en estos doctores aprobados de aquellas doctrinas que han sido aprobadas, es decir, "ea quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt", como se expresa el 5.º Concilio. Torquemada halla la aprobación de la Iglesia en el 5.º Concilio (él lo encuentra citado en Santo Tomás IV Contra Gent. c. 24) y en el

7.º — Verdades que se siguen de los tres últimos grupos "consequentia necessaria et formali".

El 8.º grupo no contiene, propiamente hablando, verdades católicas, sino verdades "catholicam veritatem sapientes". Una verdad "sapiens catholicam veritatem" es aquella que, juntamente con una verdad no perteneciente a la fe, pero que "rationabiliter negari non potest", se convierte en una verdad católica.

Intentemos determinar más en concreto, cómo difiere el grupo 1.º del 2.º (y respectivamente los grupos 4.º al 6.º, del 7.º) ; a continuación compararemos los grupos 2.º y 7.º con el 8.º Con esto quedará también explicado el sentido del 2.º miembro del grupo 3.º.

En Torquemada, como hemos visto, se oponen en primer lugar "in propria verborum forma" y "bona et necessaria consequentia" o "consequentia necessaria et formali". Es claro que la primera fórmula no puede significar sino lo que está explícitamente contenido en la Sagrada Escritura. Lo implícitamente contenido (aunque lo sea formalmente) cae ciertamente fuera de la expresión "in propria verborum forma" [96].

En cuanto a la fórmula "bona et necessaria consequentia" o su equivalente "consequentia necessaria et formali" ¿contiene sólo lo implícitamente revelado o contiene también lo virtualmente revelado? En otras

---

Decreto Gelasiano (él lo toma del canon "Sancta Romana Ecclesia" dist. 15 del Decreto de Graciano). Encontramos así en Torquemada, como verdad católica, el lugar teológico "authentica", cuya relación con "magistralia" ha sido estudiada, para un período anterior a Torquemada, por M.-D. Chenu "Authentica" et "Magistralia", deux lieux Théologiques aux XII-XIII siècles. DivThom. (Pi.) 2 (1925) 257-285. Chenu no considera bastante el papel de la aprobación de la Iglesia como elemento del concepto de "auténtico". Muy justamente, descubre J. de Ghellinck en el Decreto Gelasiano uno de los puntos de partida de la tendencia a considerar a los Padres como auténticos (*Le mouvement theologique du XII siècle,* 2.ª edic., Bruges, 1948, p. 474 s.). [La parte del Decreto que nos interesa puede leerse o en la edición de E. von Dobschütz. Texte und Untersuchungen. 38. B, 4. Heft, Leipzig, 1912, p. 36 s. o en el Decreto de Graciano c. 3, D. 15. CIC. Richter-Friedberg. I, 36 s.]. De Ghellinck cita un texto muy sugestivo del prólogo del Capitulare seu breviarium canonum de Atton, que atribuye a la Santa Sede el derecho de la "frappe légale": "Sicut... est locus ubi conflatur aurum, ita apud nos est locus ad faciendam hanc monetam, ut non sit scriptum autenticum quod a Romano Pontifice non fuerit approbatum" (en de Ghellinck, *o. c.* p. 475 n. 5). Un texto también interesante en Chenu a. c. p. 270 n. 30.

[96] Para la terminología de Torquemada es curioso que contenerse "formaliter", es usado por él con sentido de "in propria verborum forma". Así al menos, cuando después de decir que el primer grado de verdades católicas está constituído por las verdades que "in propria verborum forma continentur" en la Escritura, añade: "Quod autem huiusmodi veritates in sacra scriptura *formaliter* contentae catholicae veniant reputandae manifestum est", c. 9, f. 381 v.

palabras: ¿se refiere Torquemada con esa expresión a una deducción propia o sólo a una deducción impropia? [97].

Notemos en primer lugar que los ejemplos aducidos por Torquemada para explicar que entiende por "bona et necessaria consequentia" contienen también claras deducciones propias [98]. Naturalmente, no es éste un argumento decisivo, pues siempre es posible que los ejemplos no estén bien elegidos; tendríamos en ese caso una poca feliz ejemplificación de la que no sería lícito deducir conclusión alguna en orden a determinar los límites precisos de la doctrina.

Es interesante para el sentido de la fórmula "bona et necessaria consequentia" el constatar que Torquemada la opone a la "consequentia probabilis" [99]. Teniendo en cuenta la correspondencia constante en los escolásticos entre "probable" y "opinión", "necessario" y "ciencia" [100], es claro que la fórmula "bona et necessaria consequentia" apunta a una deducción de tipo científico. En realidad la deducción científica es deducción propia. No hay ciencia si no hay paso a una verdad nueva, distinta del principio de que se parte. Por eso, la deducción propia no sólo no está excluída de la fórmula "bona et necessaria consequentia", sino que está en el primer plano de su significación. Sin embargo, creemos que la deducción impropia, ciertamente excluída del grado superior ("in propria verborum forma"), debe incluirse en el contenido de la fórmula "bona et necessaria consequentia" según Torquemada, que no presta atención refleja a la distinción entre deducción propia e impropia [101].

De estas verdades que se deducen "bona et necessaria consequentia" distingue Torquemada explícitamente las verdades "veritatem catholicam

---

97 Ya hemos dicho cómo, según Schultes, la fórmula en los ss. XIV-XV viene a reducirse, a pesar de su vaguedad, a mera deducción impropia, es decir, a un proceso sólo aparentemente silogístico, cuya conclusión está formal, aunque implícitamente, contenida en la verdad punto de partida. Cfr. *Introductio...*, p. 85.

98 "Sicut ex illa: Christus fuit homo, sequitur quod habuit animam rationalem, intellectum agentem et possibilem, et omnes potentias animae. Item quod in corpore suo fuerunt nervi et venae et similia, quorum tamen nullum in propria verborum forma habetur in littera sacrae scripturae", c. 8, f. 381 v. El ejemplo que cita cuando explica el grado 2.º de las verdades católicas es, por el contrario, una deducción impropia: "Sicut est haec veritas, Christus est verus Deus et verus homo, quae licet in tota serie sacrae scripturae sic formaliter non inveniatur, nihilominus quia ex contentis in sacra scriptura consequentia formali et necessaria infertur, catholica tenetur et eam credere necessarium est ad salutem", c. 9, f. 382 r.

99 "Necessaria et formali consequentia dicimus, quia si aliquid solum probabili consequentia inferretur non diceretur proprie veritas catholica sed probabilis tantum", c. 9, f. 383 r.

100 Cfr. T. Deman, "Probabilis." RevScPhTh. 22 (1933) 265.

101 Entre los ejemplos de "bona et necessaria consequentia" que propone Torquemada no falta algún caso claro de deducción impropia. Véase los textos que transcribimos en la n. 98.

sapientes", ya que para ellas crea un nuevo grado (el 8.º) distinto del 7.º Por otra parte, el capítulo en que enumera los diversos grados de verdades católicas se cierra con una gradación interesante que quiere ser recapitulación del capítulo: "quaedam enim, ut visum est, sunt catholicae, quaedam catholicam veritatem sapientes, et quaedam probabiles, quaedam pie credibiles [102], quaedam impertinentes" [103]. La verdad "catholicam veritatem sapiens" aparece como intermedia entre las verdades católicas (aunque estas sean deducciones "bona et necessaria consequentia") y las aserciones "probabiles", que, a nuestro juicio, no pueden ser sino las conclusiones deducidas de una verdad católica "solum consequentia probabili", de las que Torquemada ha hablado en la misma página [104]. La enumeración a que nos referimos tiene un claro sentido de recapitulación y sus miembros han de referirse a los miembros que ha ido distinguiendo en el capítulo.

Hemos caracterizado la fórmula "bona et necessaria consequentia" como deducción de tipo científico. A partir de verdades contenidas explícitamente en la Escritura, Tradición o Magisterio infalible [105], para que las conclusiones sean también verdades católicas, postula Torquemada que hayan sido deducidas científicamente. No nos interesa ahora hasta qué punto puedan llamarse científicas, en sentido estricto, tales deducciones, cuyas "mayores" no son evidentes. Nos basta saber que, prescindiendo de las peculiaridades de la "mayor", lo demás es de esquema científico.

La verdad "sapiens catholicam veritatem" es considerada por Torquemada como grado inferior a éste y superior a aquellas proposiciones probables que son deducidas "solum consequentia probabili" [106]. En sí misma, la verdad "sapiens catholicam veritatem" es una verdad deducida de una verdad católica [107] mediante una "menor" que es una verdad que no pertenece a la fe, pero que "rationabiliter negari non potest" [108], una

---

[102] De las definiciones ha distinguido Torquemada, otras proposiciones "pie credibiles", "quae in Ecclesia legi a fidelibus permittuntur"; no son verdades católicas, c. 9, f. 383 r y 382 v respectivamente.

[103] c. 9, f. 383 r.

[104] Véanse las palabras de Torquemada citadas en la n. 99.

[105] Utilizamos esta fórmula para considerar así simultáneamente las verdades católicas de los grupos 2, 7 y segunda parte del 3. El grupo 6 puede reducirse al magisterio como hemos explicado en la nota 95.

[106] Cfr. la gradación que hace Torquemada al final del c. 9, f. 383 r.

[107] Aunque Torquemada, al exponer qué es verdad "sapiens catholicam veritatem", no considera el proceso deductivo, sino más bien el proceso inverso (la relación de la verdad-conclusión al principio-punto de partida), se reconocerá con facilidad que ambos procesos son correlativos: nótese la expresión de Torquemada "sapiens catholicam veritatem sive fidem *ex consequenti*", c. 9, f. 383 r. En nuestra exposición, para mayor claridad, consideramos el proceso en cuanto deductivo.

[108] "Unde veritas sapiens catholicam veritatem sive fidem ex consequenti est illa, quae adiuncta sibi aliqua alia veritate ad fidem non pertinente, sed nihilominus quae rationabiliter negari non potest, fiet veritas catholica", c. 9, f. 383 r.

cosa notoriamente verdadera que no puede negarse[109]. Tales expresiones tienen un claro sentido de certeza. Por ello creemos, que al contrario de la que Torquemada llama aserción "probabilis", también la conclusión, la verdad "catholicam veritatem sapiens", es una conclusión cierta. ¿Porqué no es conclusión científica? La pregunta vale tanto como preguntar de nuevo: ¿en qué difiere este tipo de deducciones de las deducciones científicas del grado 7.º de las verdades católicas?

No es la certeza la única cualidad que los escolásticos atribuyen al conocimiento científico. Sin duda es la certeza una de las cualidades de la ciencia[110]. Pero no la única. La necesidad es otra de sus notas fundamentales. Sobre objetos contingentes no puede haber ciencia, aunque pueda haber certeza, certeza que no es precisamente menor que la certeza científica. Es más bien una certeza de otro tipo[111]. Supuestas estas nociones, una deducción en la que la "menor" sea contingente, aunque verdadera e incluso cierta, no será jamás una deducción científica.

Creemos que está aquí la nota característica de las verdades "catholicam veritatem sapientes". Es notable la insistencia de Torquemada en la *necesidad* de la consecuencia cuando se trata de verdades católicas deducidas de otras. Puesta la verdad punto de partida, la conclusión es también necesariamente verdadera[112]. Nada hay de esta necesidad cuando Torquemada habla de las verdades "veritatem catholicam sapientes". Al contrario, puesta la verdad católica punto de partida, no se sigue necesariamente la verdad de la conclusión. Ha de mediar la verdad —de verificación contingente[113], aunque constatada con certeza[114]— de la "me-

---

109 Esta es su expresión cuando explica qué es una aserción "haeresim sapiens": "dogma perversum ex quo cum notorio vero quod negari non potest sequitur haeresis proprie dicta", c. 10, f. 383 v.

110 Cfr. T. Deman, "Probabilis". RevScPhTh. 22 (1953) 265.

111 Deman, RevScPhTh. 22 (1933) 287 s. y 271-275.

112 Nótese cómo en los pares alternantes de calificativos: "bona et necessaria consequentia" (c. 8, f. 381 r), "consequentia necessaria impermutabiliter" (c. 9, f. 382 r), "consequentia necessaria et formali" (c. 9. f. 383 r), la palabra "necessaria" es la que nunca falta.

113 Es notable la diferencia de formulación para el 7.º grado ("Septimum genus catholicarum veritatum est earum quae ex 4, 5 et 6 genere catholicarum veritatum consequentia necessaria et formali inferri possunt", c. 9, f. 383 r; donde ni siquiera se habla de una "menor", que sin embargo se supone por tratarse de una deducción científica como hemos dicho; precisamente el carácter de necesidad de la "menor" hace que más fácilmente se pueda no hablar de ella) y el 8.º ("adiuncta sibi aliqua veritate", c. 9, f. 383 r; en esta necesidad de que de hecho "adiungatur aliqua veritas" creemos que puede descubrirse su contingencia, que, por lo demás, en los ejemplos típicos de este grado es manifiesta en oposición a los ejemplos de deducciones necesarias; compárense los textos de Torquemada que citamos en las notas 119 y 98 respectivamente).

114 "quae rationabiliter negari non potest", c. 9, f. 383 r; "notorio vero quod negari non potest", c. 10, f. 383 v.

nor". Por eso, aunque según Torquemada la oposición mediata a una verdad católica basta para que haya herejía [115], no basta la mera negación de una verdad "sapiens catholicam veritatem" [116]. Creemos que la única explicación está en que tal negación no dice, sin más, necesariamente una oposición —ni siquiera mediata— a una verdad católica. Sólo la dice, supuesta la verificación de una verdad contingente.

Resumiendo, podríamos establecer la siguiente gradación, según la doctrina de Torquemada: A partir siempre de una verdad contenida explícitamente en la Escritura, Tradición o Magisterio infalible, a) *deducción científica* (verdades católicas del grado 2.º, segundo miembro del 3.º y grado 7.º) [117], b) *deducción cierta no científica* (verdades "sapientes catholicam veritatem"), c) *deducción no cierta sino probable* (aserciones probables) [118]. En cuanto a los dos primeros casos (deducción científica y deducción cierta no científica), ambos son verdades deducidas de una verdad católica mediante una "menor" natural cierta. En el primer caso, cierta y necesaria en sí; en el segundo, cierta pero contingente. Tal diferencia en el modo de ser de la "menor" es de gran importancia para el carácter de la conclusión, que, en el primer caso es científica y en el segundo no. Ello implica una diferencia profunda entre ambos casos: sólo en el primero, por no ser la menor contingente sino necesaria, se sigue que, puesta la mayor (verdad católica fundada por tanto en la revelación divina), es ya necesaria, determinada, la verdad de la conclusión. En el segundo caso, puesta la mayor no es por ello necesariamente verdadera la conclusión; ha de mediar previamente la realización de una verdad de realización contingente.

Lo que llamamos hoy hechos dogmáticos son un caso típico de verdad "sapiens veritatem catholicam", ya que con respecto a la verdad revelada o definida a la que dicen relación no son deducciones necesarias, sino que suponen la verificación —constatable con tal certeza que no puede ser negada razonablemente— de un hecho contingente. A tales hechos recurre Torquemada cuando quiere explicar qué son las verdades "sapientes

---

115 Explicando que la herejía es una aserción "contraria catholicae veritati", dice: "Hoc plane necessario requiritur ad hoc quod quis proprie haereticus veniat nominandus, quod opinionem habeat contrariam repugnantem catholicae veritati et hoc sive formaliter sive incompossibiliter contrarietur", c. 13, f. 385 r. Cfr. también c. 13, f. 385 v: "Haereticum ergo non facit quicumque error vel quaecumque perversa opinio, sed quae catholicae veritati formaliter aut incompossibiliter repugnat."

116 "Praeter autem has species haeresum distinguitur quaedam species falsae assertionis, videlicet assertionum quae etsi absolute haereticae non sint, sunt tamen haeresim sapientes, quia haeresi propinquae", c. 10, f. 383 v.

117 Véase más arriba p. 35, n. 105.

118 Así en la terminología de Torquemada. Por lo demás, es bastante común, entre los escolásticos, llamar también aserciones probables a las que son ciertas con certeza no científica. Cfr. Deman. RevScPhTh. 22 (1933) 271-275; 287 s.

catholicam veritatem" o qué son sus contradictorias, es decir, las proposiciones "haeresim sapientes"[119].

Sólo queda la duda de si solos ellos agotan o no todo el contenido de las verdades "veritatem catholicam sapientes". Quizás pudiera proponerse la cuestión en otros términos más precisos: las "menores" que contienen hechos contingentes, no necesarias, susceptibles de excepción incluso por la libertad humana, son aptas, una vez constatada con certeza su realización, solamente para deducir una verdad "sapiens catholicam veritatem". ¿En qué grado han de colocarse las menores de necesidad física? ¿En el 7.º o en el 8.º? La necesidad física, siendo necesidad "secundum quid", es necesidad y contingencia según diversos aspectos. ¿La toma Torquemada en su aspecto de necesidad o en su aspecto de contingencia?

Hacemos la pregunta para los casos de necesidad física. En los casos de necesidad moral la cosa nos parece clara; incluso es el caso típico, en el que reconocen los escolásticos la certeza de tipo no científico[120]. Torquemada no se ha planteado expresamente el problema. Pero reconociendo los escolásticos el carácter científico de la física, parece que las premisas de necesidad física corresponden más a las fórmulas que Torquemada emplea para el 7.º, que a las que emplea para el grado 8.º[121].

---

119 "Exempli gratia, quia nunc in apostolica dignitate sedet magister Thomas de Sarzana. Ista Thomas de Sarzana est papa, est propositio sapiens veritatem catholicam. Patet quoniam adiuncta sibi illa veritate quae negari non potest, videlicet quod fuerit rite et canonice electus, utputa a toto dominorum cardinalium collegio vel duabus partibus, efficitur veritas catholica dicenda. Magister Thomas de Sarzana rite canonice electus et in papam ab universali ecclesia susceptus est verus papa, ista propositio est catholica ex determinatione ecclesiae universalis, ut in ca. in nomine Domini." c. 9, f. 383 r. En "Nuevos documentos sobre la tesis de Alcalá. Editados por J. A. de Aldama", ATG. 14 (1951) 129-282, tanto el "Parescer del General de los franciscanos" [Francisco de Sosa] (p. 149), como el Parecer del P. Esteban de Hojeda (p. 159), el Memorial al Papa [del Dr. Alonso de Villegas] (p. 178 s.) y el Catálogo de autores [quizás de Suárez] (p. 278) se apoyan en este pasaje y en otro que no nos interesa tanto para colocar a Torquemada entre los autores que habían defendido anteriormente la primera de las dos tesis incriminadas: "De fide non est, hunc numero hominem esse Summum Pontifice" (formulación de los jesuítas) o "Non est de fide, hunc numero papam, exempli gratia Clementem VIII, esse verum papam" (formulación de los doctores de Alcalá). [La segunda de las tesis inculpadas trataba de la infalibilidad del Concilio antes de la confirmación del Papa].

El ejemplo de aserción "sapiens haeresim": "Verbi gratia, ista propositio, omnis homo existens Romae est in peccato mortali, potest dici sapere haeresim, qua ex ea cum aliquo vero coassumpto, videlicet quod infans noviter baptizatus est Romae, sequitur quod infans noviter baptizatus Romae sit in peccato mortali quod est haereticum. Nam in baptismo omnis homo sive parvulus sive magnus moritur peccato", c. 10, f. 384 r.

120 Cfr. Deman. RevScPhTh. 22 (1933) 271-275.

121 Cfr., c. 8, f. 381 v, pasaje ya citado en la nota 98. Marín Sola no ha podido evitar su claro sentido de deducción física, sino añadiendo entre pa-

En cuanto al contenido concreto de los grupos 3.° al 6.°, Torquemada es muy poco explícito. De las verdades de Tradición (grupo 3.°), Torquemada dice que "citra canonem sacrae scripturae continentur" [122]. Son por tanto verdades no contenidas en la Escritura al menos explícitamente; si hay o no una íntima relación entre Escritura y Tradición de manera que las verdades de Tradición se encuentren de alguna manera en la Escritura [123], no puede determinarse de su fórmula. Para los grados 4.°, 5.° y 6.°, Torquemada declara verdades católicas las definiciones conciliares y pontificias y las afirmaciones en "materia fidei" de los doctores aprobados, "licet expresse in canone scripturae sacrae non inveniantur" [124], "licet in canone scripturae sacrae non reperiantur contineri" [125] y "licet in canone scripturae sacrae expresse non contineantur" [126] respectivamente. Tales expresiones adversativas dicen muy poco sobre cuál sea la relación positiva de lo contenido en tales grados a la Sagrada Escritura.

Cabe preguntarse si a todos los grados de verdades católicas se debe, según Torquemada, un asentimiento de fe divina. Torquemada no se propuso el problema. En un pasaje afirma que las verdades deducidas "consequentia necessaria et formali" de verdades contenidas expresamente en la Escritura tienen "eamdem veritatis firmitatem et credulitatis necessitatem" que las verdades de que se deducen [127]. No consta que "eamdem veritatis firmitatem" signifique la certeza "super omnia firma" propia del acto de fe. Más bien lo único que intenta subrayar Torquemada es la necesidad de nexo entre la verdad revelada y su consecuencia necesaria, en virtud del cual es *obligatoria* la aceptación de la conclusión así deducida [128].

---

réntesis "homme *parfait*" al "Christus fuit homo" de Torquemada. Marín Sola, *L'evolution*... II, n. 379, p. 150. Tal adición es arbitraria.

[122] c. 9, f. 382 r.

[123] Tal afirmación fue largo tiempo común, cfr. P. de Vooght. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV*, Bruges-Paris, 1954, y su artículo: "La décrétale "Cum Marthae" et son interpretation par les théologiens du XIV siècle". RechScRel. 42 (1954) 540-548. Cfr. también J. Beumer. "Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation." Schol. 16 (1941) 24-52.

[124] c. 9, f. 382 r.

[125] c. 9, f. 382 v.

[126] c. 9, f. 382 v.

[127] c. 9, f. 382 r.

[128] He aquí el pasaje íntegro: "Unde cum tales veritates eamdem veritatis firmitatem et credulitatis necessitatem habeant, quam habent veritates ex quibus necessaria et formali consequentia inferuntur, manifestum est eas inter catholicas veritates numerari, sicut est haec veritas, Christus est verus Deus et verus homo, quae licet in tota serie sacrae scripturae sic formaliter non inveniatur, nihilominus quia ex contentis in sacra scriptura consequentia formali et necessaria infertur, catholica tenetur et eam credere necessarium est ad salutem", c. 9, f. 382 r.

Por el contrario, en otro pasaje habla de las diversas especies de herejía correspondientes a los diversos grados de verdad católica [129]. Pero la palabra "especie" no tiene allí sentido técnico, ya que alterna allí mismo, como sinónimo, con las palabras "género" y "grado" [130].

El ángulo de visión, desde el que Torquemada enfoca el problema, no es el de la certeza propia del acto de fe. Su planteamiento es el planteamiento típico de la baja escolástica en sus clasificaciones de verdades católicas: el de la obligación que implica la aceptación de la fe [131]. Tal sentido moral es subrayado por Torquemada como uno de los dos elementos implicados en la noción de verdad católica [132]. Este planteamiento aparece también en su insistencia en la necesidad de pertinacia para que haya herejía [133].

Este enfoque moral explicaría también la amplitud con que concibe Torquemada las aplicaciones de la noción de hereje: una larga enumeración de los diversos modos de ser hereje incluye incluso meras actitudes humanas y vitales, que en sí no pueden ser errores contra la fe por no ser siquiera actos de entendimiento [134]. No carece sin embargo Torquemada de una noción de hereje más restringida y propia para la que se requiere un error contra una verdad católica [135]. Tal noción permite a

---

[129] c. 10, f. 383 v.

[130] ibidem.

[131] Ya hemos expuesto en este mismo capítulo el sentido de estas clasificaciones (p. 28 s.).

[132] "Ex quibus videtur quod catholica veritas duo importat. Primum est quod sit universaliter vera, sic ut ei non subsit, nec subesse unquam possit falsum, ita quod sit perpetuae et infallibilis veritatis. Secundum est quod omnibus fidelibus necessaria sit ad credendum explicite vel implicite", c. 8, f. 381 r.

[133] c. 13, f. 385 v.

[134] "Uno modo dicitur haereticus quicumque est dubius in fide [...]. Secundo modo dicitur haereticus omnis simoniacus [...]. Tertio modo dicitur haereticus omnis praescisus ab Ecclesia, secundum quod excommunicatus dicitur haereticus [...]. Quarto modo, dicitur haereticus qui sentit contra sacram scripturam sive contra ea quae necessaria et formali consequentia ex ea eliciuntur sive qui scripturam sacram male interpretatur [...]. Quinto modo dicitur haereticus qui novam opinionem invenit vel inventam sequitur [...]. Sexto modo dicitur haereticus qui Romanae ecclesiae privilegia ab ipso summo ecclesiarum tradita auferre conatur [...]. Septimo modo dicitur haereticus, qui praecepta Sedis apostolicae pertinaciter transgreditur [...]. Octavo large dicitur haereticus, qui non tenet articulos fidei, et secundum hoc iudaei et gentiles sunt haeretici. Nono dicitur haereticus qui aliter sentit de articulis fidei quam Romana Ecclesia [...]. Possumus decimo loco dicere quod haereticus sit qui de ecclesiasticis sacramentis aliter sentit et docere praesumit quam sacrosancta Romana Ecclesia praedicat [...]. Undecimo dicitur quis haereticus qui non recipit 4 concilia generalia [...]. Duodecimo in summa et generaliter dicitur haereticus qui adversus quodcumque genus veritatis catholicae supra expositae opinionem suam perversam atque pravam pertinaciter defendit." c. 12, f. 384 r-v.

[135] "Assignata varietate modorum quibus in generali dicitur quis haereticus, nunc videndum est per definitionem quis proprie censendus veniat hae-

Torquemada insistir en varios pasajes en que sólo lo que es error, no lo que es meramente "hecho" o "acción", puede constituir a un hombre hereje [136].

Para terminar, una palabra sobre la terminología de censuras en Torquemada [137]. Herejía es "opinio vel assertio falsa sive dogma falsum catholicae veritati contrarium in eo qui christianam fidem professus est" [138]. Para que haya herejía basta una contrariedad mediata a una verdad católica [139]. O con fórmula equivalente: siendo verdades católicas las consecuencias necesarias de verdades reveladas o definidas, la negación de tales consecuencias es también herejía [140].

"Haeresim sapiens" es para Torquemada la negación de una verdad "sapiens catholicam veritatem" [141]. Más arriba quedó ya explicado el sentido de estas verdades. De ello es claro que tales verdades no coinciden con las conclusiones teológicas estrictamente dichas. La conclusión teológica —no olvidemos que la Teología es ciencia— es para Torquemada verdad católica. En las verdades "sapientes catholicam veritatem" habría que colocar más bien los hechos dogmáticos [142].

Proposición errónea es en la terminología de Torquemada sinónimo de falsa [143]. Temeraria es aquella que afirma como cierto algo que ni por

---

reticus [...]. Haereticus est qui post susceptam religionem christianam, Christi fidem in generali profitens, aliquam vel aliquas in speciali opinionem contrariam catholicae veritati, pertinaciter tenet vel sequitur", c. 13, f. 384 v-385 r.

136 "Notanter autem dicitur assertio falsa sive dogma perversum et non factum, quia factum perversum ut ostendemus plenius non est haeresis, nec facit haereticum. Verbi gratia si quis furatur, si quis adulter est, agit contra veritatem scripturae quae dicit. Non mechaberis. Non furtum facies. Ex tali enim facto non efficitur quis haereticus, efficeretur autem si pertinaciter assereret quod licitum foret furari et adulterari, quia sic sentiens sentiret contra catholicam veritatem", c. 1, f. 376 r. La misma idea en c. 13, f. 385 r.

137 Sobre los comienzos históricos de las censuras teológicas cfr. A. Lang. *Die loci theologici*... p. 205 s. y J. Koch. "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren." [*Melanges Mandonnet,* t. 2. Paris, 1930, p. 305-329]. Cfr. también C. Koser, "Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten: Wilhelm Ockams 'Dialogus' P. I. Lib. II", FranzStud. 38 (1956) 66-77.

138 c. 1, f. 376 r.

139 Véase más arriba p. 37, n. 115.

140 cfr. c. 10, f. 383 v.

141 Comparar la descripción de verdad "sapiens catholicam veritatem", c. 9, f. 383 r con la descripción de aserción "sapiens haeresim", c. 10, f. 383 v-384 r.

142 Disentimos por tanto de la interpretación que hacen J. Cahill ["It seems clear [...] that for Turrecremata, the denial of a theological conclusion will merit the censure *haeresim sapiens*." *The development of the theological censures after the council of Trent,* Fribourg (S.), 1955, p. 8; la misma afirmación en p. 112] y J. A. de Aldama ["'Error in fide' en la terminología teológica de Suárez." EstEcl. 22 (1948) 200].

143 "Propositio erronea dicitur propositio asserens aliquid quod est falsum", c. 11, f. 384 r.

razón ni por autoridad puede ser eficazmente probado [144]. Torquemada conoce también las proposiciones "iniuriosa", "scandalosa aut male sonans sive piarum aurium offensiva" y "seditiosa" [145]. Pero estas censuras son para nuestro trabajo de muy poco interés. Hace notar Torquemada que a veces una proposición merece simultáneamente muchas de estas cualificaciones [146].

* * *

En el problema, que estudiamos, Torquemada permanece dentro del planteamiento —típico en la baja escolástica— de la consideración de las obligaciones de la aceptación de la fe, desarrollado dentro del cuadro de las verdades católicas. Su sistematización de los diversos grados de verdades católicas es rica en elementos sugestivos. La cuestión de las relaciones entre conclusión teológica y fe divina rebasa el horizonte de la problemática de Torquemada, quien ni siquiera se planteó el problema en el campo de la conclusión teológica en sí misma —antes de toda definición— problema que se plantea en la historia de la teología —como veremos ya en Cayetano— antes que el de las relaciones entre conclusión teológica definida y fe divina. Sólo los hechos dogmáticos fueron por él muy resueltamente excluídos del campo de la fe, ya que para él quedan excluídos aun del campo de la verdad católica.

TOMAS DE VIO (CAYETANO)

No podíamos omitir en este capítulo un estudio especial del pensamiento de Cayetano. Los teólogos dominicos que habremos de estudiar —todos ellos comentadores de la Suma [147]— no se enfrentan con el texto

---

144 "Propositio enim temeraria est propositio asserens aliquid tamquam certum quod non potest efficaciter probari ratione vel auctoritate, sicut propositio asserens quod mundus finietur infra centum vel ducentos annos. Haec autem licet posset esse vera, tamen hoc asserens tamquam certum dicitur temeraria, quia ad hoc nec auctoritas nec ratio efficax habetur", c. 11, f. 384 r.

145 c. 11, f. 384 r.

146 "Est autem hic advertendum quod ista propositionum genera non ita distinguuntur, quin quandoque simul multa eorum in unam propositionem concurrant. Erit enim una et eadem quandoque propositio, et temeraria, erronea, iniuriosa, male sonans et piarum aurium offensiva, et etiam haeretica ut manifestum est", c. 11, f. 384 r.

147 Aun aquellos de los teólogos dominicos que estudiaremos, que enseñaban en la cátedra de Nominales, comentaban de hecho en sus lecturas la Suma de Santo Tomás. Se limitaban a "indicar [al principio de cada tratado] las distinciones en que el autor titular estudia aquella materia, siguiendo luego

del Doctor Angélico sin tener también presente la interpretación del gran comentarista. Por esto, ningún teólogo ha ejercido, *en conjunto,* sobre ellos un influjo más hondo que Cayetano [148].

Cayetano [149] tiene una clara idea de cuál es el objeto formal de la fe: la Verdad primera en cuanto se revela a sí misma y las demás cosas que revela. Por esto nada puede creerse con fe divina sino lo que ha sido revelado por Dios [150]. En realidad, como veremos en seguida, para Cayetano, sólo lo formalmente revelado es objeto de fe divina.

---

por el texto de la Suma." Beltrán de Heredia, "Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca." CienTom. 62 (1942) 89; cfr. ibid., p. 87 ss. En p. 89, n. 39 un texto de Zumel que atestigua que Medina leía en la cátedra de Durando por Santo Tomás. Efectivamente el comentario de Medina a la 1.ª parte contenido en el Códice Vaticano lat. 4628 fue leído, como decimos en la p. 182 en la cátedra de Durando. Lo mismo se diga del comentario de la 1.ª p. de J. Vicente del Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca 1607 [véase lo que sobre él decimos en la p. 216].

148 "Donde se puso como base para la enseñanza en lugar de las sentencias de Lombardo, la Suma de Santo Tomás, pronto el influjo de Cayetano, casi por motivos externos, se llevó la palma sobre el de los comentadores de las sentencias." [F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* Barcelona, 1934, p. 22]. Cfr. M. Grabmann. "Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte de Thomismus us der Thomistenschule." Ang. 11 (1934) 547-560 (para los teólogos de que nos ocupamos en este trabajo, p. 557 ss.). Con esto no queremos prejuzgar ahora cuánta haya sido su influjo en el punto concreto que es objeto de este estudio.

149 Cronología de las obras de Cayetano que vamos a utilizar: Comentario a la 1.ª parte de la Suma, 1507 (terminado 2 mayo); De Conceptione Beatae Virginis ad Leonem X, 1515; Comentario a la II-II, 1517 (terminado 26 febrero); De indulgentiis, 1517; In Genesim 1530. Cfr. Congar, "Bio-bibliographie de Cajetan." RevThom. 39 (1934-5 [Numero double]) 36-49. No hay nada que interese nuestro trabajo en sus opúsculos *De auctoritate Papae et concilii utraque invicem comparata. Apologia tractatus de comparata auctoritate papae et Concilii y De primatu Romanae Ecclesiae.* A veces los teólogos que vamos a estudiar atribuyen a Cayetano la opinión de que la autoridad de la Escritura es mayor que la de la Iglesia, con referencia al *Opusc. De comparatione Auctoritatis Papae et Concilii,* c. 4 [n. 53 s. Edit. Romae, 1936, p. 34 s.]. La problemática allí no es qué clase de asentimiento se debe a una y otra de estas autoridades. Característico de la problemática allí debatida es este texto: "Praevaluisset sententia Ioannis sententiae Clementis Papae in doctrina fidei et morum, sicut modo praevalet evangelium Ioannis sententiae cuiusdam Papae et totius Ecclesiae", *o. c.* n. 53, p. 35.

150 "Deus, seu veritas prima, ut dicens seu revelans se et alia est obiectum formale fidei. Nec hoc est tacitum in littera, sed expressum, dum veritas prima probatur obiectum fidei quia nihil credit nisi a Deo revelatum: hoc enim medium ad hoc est allatum, et hoc significat, scilicet quia fides innititur Deo dicenti seu revelanti sic ut nihil credat nisi ab eo revelatum." In II-II, q. 1, a. 1, n. 9 [Edic. Leonina. t. 8, p. 9 b]. (En adelante añadiremos, cuando se trata del Comentario a la Suma, sin más el número de página que se encontrará en el tomo correspondiente de la edic. Leonina). Sobre el objeto formal de la fe en Cayetano, cfr. E. G. Mori, *Il Motivo della fede da Gaetano a Suarez,* Romae, 1953, p. 27 s. La clara afirmación de Cayetano que hemos

Cayetano distingue muy netamente que algunas cosas han sido reveladas formalmente y otras sólo virtualmente[151]. Formalmente revelado es lo que ha sido revelado en sí mismo; virtualmente, lo que ha sido revelado en sus principios[152]. De los principios —revelados en sí mismos— se tiene fe; mientras que la Teología —el hábito teológico— se ejercita en las conclusiones que se deducen de esos principios[153]. Precisamente que la Teología verse sobre las conclusiones —sobre lo virtualmente revelado— es lo que le da su carácter de ciencia[154]. Por no ser las conclusiones teológicas objeto de la fe divina, no se tiene de ellas ciencia y fe simultaneamente, sino sólo ciencia en cuanto que la Teología es ciencia[155].

A pesar de estas claras afirmaciones de que la conclusión teológica no es objeto del hábito de la fe, Cayetano, conservando la terminología de Santo Tomás, llama herejía no sólo la negación de lo que pertenece a la fe directamente sino también la negación de aquello que pertenece indirectamente[156]. ¿Entiende esta división Cayetano en el sentido de Santo Tomás de artículos y no-artículos o más bien como sinónima de su división en formal y virtualmente revelado? No hay elementos para responder a esta pregunta. En todo caso, Cayetano considera herejía la negación de lo perteneciente indirectamente a la fe con orden a lo que es directamente de fe, en cuanto que es claro (o por convicción propia o por

---

transcrito sobre el objeto formal de la fe no se invalida por otros textos en que se habla de "ratione formali fidei, id est (a) Deo revelatore articulorum fidei". In II-II, q. 1, a. 1, n. 10, p. 10 a (otra expresión semejante en el n. 11, p. 10 b). Tales expresiones —que tomadas al pie de la letra harían que para Cayetano sólo los artículos sean objetos de fe divina— se explican por la superposición de la problemática y terminología de Santo Tomás a la problemática y terminología propia (recuérdese lo que los artículos, lo perteneciente directamente a la fe, representan en la problemática de Santo Tomás). Tener en cuenta este hecho puede ser útil para la interpretación de un pasaje obscuro de Cayetano en In I, q. 1, a. 2, n. 12, p. 11 a.

151 "Sumitur [la "sacra doctrina" en el artículo presente] pro cognitione a Deo revelata, sive formaliter sive virtualiter". In I, q. 1, a. 1, n. 6, p. 7 b. El mérito de haber propuesto esta distinción le ha sido reconocido por Schultes. *Introductio...*, p. 106 s.

152 "Et quoniam cognitio huiusmodi, ut disciplina est revelata, abstrahit a ratione credendi et sciendi; et a ratione revelati formaliter, idest in seipso, et virtualiter, idest in suis principiis..." In I, q. 1, a. 1, n. 6, p. 7 b.

153 "Fides est de principiis theologiae; ipsa vero theologia est de conclusionibus ex ipsis principiis", II-II, q. 1, a. 5, n. 2, p. 17 a. In I, q. 1, a. 1, n. 6, p. 7 b se encuentra por dos veces el paralelismo: revelado "formaliter" - "virtualiter" y "ratio crediti et sciti" o "credendi et sciendi."

154 Cfr. In I, q. 1, a. 2, n. 1 y 4, p. 9 a y 10 a respectivamente.

155 "Ad ultimum autem, iam patet quod non ponimus fidem et scientiam de eodem simul: quia fides est de articulis, scientia autem de conclusionibus." In I, q. 1, a. 2, n. 12, p. 11 a. Para la expresión "fides est de articulis", véase la nota 150.

156 Cfr. In I, q. 32, a. 4, n. 2, p. 357 a.

determinación de la Iglesia) "consequi aliquid contrarium fidei"[157]. Aparece aquí la huella del planteamiento medieval con su consideración eminentemente moral de la herejía y su preocupación por las exigencias de la aceptación de la fe. Un planteamiento muy notablemente moral es patente cuando Cayetano habla de la infalibilidad pontificia[158]. En el problema de si es de fe que Cristo está realmente presente en esta hostia consagrada concreta, que Santo Tomás plantea en el plano de la certeza de la fe[159], Cayetano se preocupa primariamente de la moralidad de la adoración absoluta —y no sólo condicionada— de esta hostia consagrada concreta[160].

Es interesante, en este último problema, que Cayetano haya asimilado al caso de la hostia consagrada concreta, la legitimidad del Sumo Pontífice[161]. Tal asimilación importa no sólo que la legitimidad de este Papa concreto no es de fe[162], sino la absoluta posibilidad de error en la afirmación de la legitimidad.

Según Cayetano, la conclusión teológica (al menos por sí misma) no pertenece a la fe. No considera Cayetano si este carácter mediato de la conclusión teológica con respecto a la fe divina se cambia por la definición de la Iglesia. El pasaje de su comentario a la Primera parte, en el que pudiera parecer que habla de este punto, utiliza una terminología ("pertinentium ad fidem... directe et indirecte. [...] De secundo [...] antequam consideretur, seu determinatum sit [...] post manifestationem aut Ecclesiae determinationem") calcada en las expresiones de Santo Tomás[163]. Cayetano deja con ello la cuestión en la indeterminación que, para nuestro problema, tienen las fórmulas de Santo Tomás. Sólo podría hablarse de un nuevo planteamiento si hubiese algún indicio positivo de

---

157 Ibid.

158 Véase el planteamiento en esta objeción: "Et quia par in parem non habet *imperium* ac per hoc unus Papa non *ligat* alium. Et consequenter determinatio facta per unum Papam in materia fidei non *ligabit* successores suos." In II-II, q. 1, a. 10, n. 1, p. 24 a-b. Aunque no sea sino una objeción es significativa de las preocupaciones de Cayetano en el comentario.

159 Santo Tomás se preocupa de que "fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum: unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum", II-II, q. 1, a. 3 ad 4.

160 Cfr. In II-II q. 1, a. 3, n. 3, p. 13 a-b.

161 "Exempla sunt cogentia. Nam manifeste adoramus Summum Pontificem absolute, et similiter alios episcopos. Et tamen, secundum istorum timorem sub conditione essent venerandi: quia quis scit si iste fuit baptizatus; et si ille qui baptizavit eum habuit intentionem conferendi sacramentum baptismi? [...]. Haec omnia pendent ex intentione ministri Ecclesiae sicut consecratio hostiae", l. c.

162 En los documentos sobre las tesis de Alcalá que ya hemos citado (nota 119), es considerado Cayetano unánimemente patrocinador de la primera de las tesis inculpadas (Cfr. ATG. 14 (1951) 149; 159; 180; 278).

163 In I, q. 32, a. 4, n. 2, p. 357 a.

que la expresión clave ("pertinentium ad fidem... directe et indirecte") no tiene en Cayetano el sentido de artículos y no artículos. Pero faltan en absoluto tales indicios.

El caso concreto de la canonización de los Santos ciertamente no es, para Cayetano, objeto de fe. Más aún, admite que el Papa puede errar en ella [164].

Tampoco hay nueva luz sobre el problema en un capítulo del opúsculo *De conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem X,* en el que reune Cayetano las diversas vías "quibus decerni potest religioni christianae quid credendum sit" [165]. Están, con este motivo, agrupadas allí, las diversas fuentes de la doctrina cristiana y, en algún sentido, las diversas fuentes teológicas.

Ante todo es cierto, que para Cayetano en este capítulo la expresión "credendum" no significa —al menos en el plano subjetivo— aquello que tiene la certeza propia de la fe divina. El mismo Cayetano tiene cuidado de señalar que su expresión, "quibus decerni potest religioni christianae quid credendum sit", tiene un doble sentido que comprende no sólo las cosas que "decernuntur credenda tamquam necessario credenda, ita quod contrarium sentiens est haereticus" sino también aquellas que [decernuntur credenda] "tamquam probabiliter et pie credenda, ita quod contrarium sentiens non est haereticus" [166]. En este segundo grupo enumera Cayetano la Asunción, la santificación de la Santísima Virgen en el seno de su madre y otras cosas semejantes que "communis ecclesiae pietas probabiliter credit" [167].

---

[164] Hablando de la validez de la concesión de una indulgencia: "Praesumitur enim de iure pro iudice semper, nisi manifeste appareat error, et supponens ex causa legitima datam tantam indulgentiam, veritatem praedicat: sicut absque falsitate praedicat talem sanctum, supponens illum rite canonizatum. Ita quod dato quod iste canonizatus non esset sanctus, sed damnatus, ecclesiae doctrina aut praedicatio non esset mendax aut falsa; quia hic non pertinentia ad fidem, non intelliguntur affirmari et praedicari nisi cum grano salis, hoc est, stantibus communiter praesumptis. Praesumit enim ecclesia canonizationem rite factam et similiter indulgentiam rite datam, et sic praedicat indulgentias valere quantum sonant. Sed sicut potest intervenire error humanus in canonizatione alicuius sancti (ut sanctus Thomas dicit) ita potest intervenire error humanus in collatione indulgentiae. Si quis autem putet Romanum pontificem non posse errare in istis particularibus actionibus (quales sunt dispensationes bonorum tam temporalium quam spiritualium ecclesiae) putet ipsum non esse hominem." *De Indulgentiis,* c. 8, *Opuscula omnia.* Lugduni, 1562, t. I, tractatus 15, p. 96 a.

[165] *De Conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem X,* c. 1. *Opuscula Omnia,* t. 2, tractatus 1, p. 137 b.

[166] "Ex dictis autem patet, non solum decernendi via duplex, sed et modus duplex, quo credendum esse decerni potest. Nam quaedam decernuntur credenda tamquam necessario credenda, ita quod contrarium sentiens est haereticus, quaedam vero tamquam probabiliter et pie credenda, ita quod contrarium sentiens non est haereticus." *De Conceptione,* c. 1, p. 138 a.

[167] ibidem.

Como fuentes a las que "inhaeremus tamquam necessariis", enumera Cayetano, además de la Escritura y la Tradición apostólica [168], el magisterio eclesiástico infalible, que Cayetano centra en torno a la Santa Sede, que puede determinar algo como de fe con sínodo o sin sínodo [169], y aquellas cosas "quorum opposita non possunt sustineri cum veritate sacrae scripturae et aliorum quae certa fide scimus" [170]. En estas cosas "connexa illis in quibus contineri dicuntur" "antequam constat quid necessario connexum sit certis et indubitatis fidei traditionibus, unicuique liceat quod rationabiliius sibi videtur amplecti, sine pertinacia tamen" [171]. La afirmación es paralela con lo que en el comentario a I, q. 32, a. 4 se dice de las cosas que pertenecen indirectamente a la fe. Con ello, se coloca Cayetano, una vez más en un planteamiento de exigencia moral de la aceptación de la fe y no en un planteamiento que tenga ante los ojos en primer plano la cuestión de la certeza propia de la fe [172].

Además de estas fuentes, a las que "inhaeremus tamquam necessariis", enumera Cayetano la "revelatio... facta sacris doctoribus, his praecipue quorum et vita et doctrina approbata est ab ecclesia" [173]. Pero insiste en seguida en la gran diferencia que hay entre el valor de esta fuente y el de las anteriores: a las anteriores es *necesario* prestar asentimiento, "ita quod se haereticum comprobat quicumque pertinaciter alicui horum adversatur" [174]; a los Padres, "tamquam probabilibus inhaeremus", como

---

168 "Divina revelatio facta, in primis, auctoribus sacrae Scripturae, contenta in canonicis libris Bibliae traditionibusque Apostolorum in symbolo et aliis, quae constat ecclesiam per Apostolos suscepisse: ut sacramenta." *De Conceptione,* c. 1, p. 137 b.

169 "Revelatio deinde facta apostolicae sedi sive cum synodo sive sine synodo; haec enim differentia ad solemnitatem et congruitatem spectat iudicii apostolici in his, quae sunt fidei, et non ad necessitatem, ut universa testatur Ecclesia, haereticos indubie tenens, qui ab apostolica sede damnatam haeresim testantur", l. c. Es interesante esta posición de Cayetano claramente favorable a la afirmación de un único sujeto de infalibilidad en la Iglesia.

170 *De Conceptione,* c. 1, p. 138 a.

171 ibidem.

172 En este planteamiento moral, patente en las palabras que hemos transcrito en el texto, aparece claro el sentido de estas palabras de Cayetano, que Marín Sola *(L'evolution...* II, n. 383, p. 153) ha transcrito subrayándolas en varias maneras y avisándonos previamente de que con ellas "nous arrivons au plus important": "Nec refert, in sacra scriptura et aliis an aliquid sit revelatum explicite (ut creatio mundi, incarnatio Verbi et alia eiusmodi) an implicite, ut sunt omnia illa quorum opposita non possunt sustineri cum veritate sacrae scripturae et aliorum quae certa fide scimus, nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est ut manifestentur haec quae implicite dicuntur contineri esse necessario connexa illis in quibus contineri dicuntur." *De Conceptione,* c. 1, p. 138 a. Siguen a continuación las palabras transcritas en el texto.

173 *De Conceptione,* c. 1, p. 137 b.

174 ibidem.

ya dijeron San Agustín y Santo Tomás y como "magistra rerum experientia testatur" [175]. Esta alusión a la experiencia, sugiere una posibilidad no sólo teórica, sino real —incluso realizada de hecho— de error en esta fuente patrística. Aunque Cayetano se refiere también a aquellos Padres "quorum et vita et doctrina approbata est ab ecclesia", no valora esta aprobación tanto como Torquemada, para quien, como vimos, bastaba para constituir uno de los grados de verdad católica [176]; y verdad católica, no lo olvidemos, importa verdad absoluta y necesidad de asentimiento [177], de tal manera que su negación es herejía [178]. Cayetano, al admitir la posibilidad de error de los Padres, no distingue tampoco el caso de consentimiento universal del caso en que se trate de doctrinas particulares de alguno o algunos Padres. Más aún las fórmulas enérgicas con que defiende su derecho a dar en exégesis bíblica un sentido "a torrente doctorum sacrorum alienus" [179] sugieren también el caso de un consentimiento. En el opúsculo *De Conceptione* esta fuente patrística que no da sino probabilidad correspondería —aunque no adecuadamente— al segundo modo de decretar algo como "credendum", es decir, "tamquam probabiliter et pie credenda" [180].

Todo esto constituye la vía ordinaria para decretar "religioni christianae quid credendum sit", con necesidad o con probabilidad, como ya hemos explicado. Junto a esta vía ordinaria, admite Cayetano una vía extraordinaria que sería "si miraculo, quod vere miraculum esset, Deus attestaretur aliquid ad fidem spectans" [181]. Insiste sin embargo en la necesidad de cautela en el uso de esta vía extraordinaria, cautela sobre todo en juzgar que algo es milagro; por ello, "nisi coram Romana ecclesia evidentissime fieret verum et indubitatum non mirum sed miraculum, expresse ad testificandum hoc esse verum, non deberet Romanus Pontifex determinare aliquam fidei ambiguitatem ex hac via" [182].

---

175 *De Conceptione,* c. 1, p. 137 b-138 a.

176 Véase la nota 95 de este capítulo.

177 Así se expresa Torquemada: "Catholica veritas duo importat, Primum est quod sit universaliter vera, sic ut ei non subsit, nec subesse unquam possit falsum, ita quod sit perpetuae et infallibilis veritatis. Secundum est quod omnibus fidelibus necessaria sit ad credendum explicite vel implicite." *Summa de Ecclesia.* L. 4, p. 2, c. 8, f. 381 r.

178 Torquemada, c. 1, f. 376 r. Las citas en que repite esta misma afirmación son fácilmente multiplicables.

179 *Commentarii* [...] *in Quinque mosaicos libros.* Parisiis, 1539. Praefatio [sin paginación]. I.-M. Vosté, "Cardinalis Caietanus Sacrae Scripturae interpres." Ang. 11 (1934) 478-482 interpreta benignamente este pasaje. Su interpretación no invalida lo que decimos en el texto a la luz del opúsculo *De Conceptione.*

180 *De Conceptione,* c. 1, p. 138 a.

181 *De Conceptione,* c. 1, p. 138 a.

182 ibidem.

Ehrle refiriéndose a un pasaje de Victoria [183], que recoge esta doctrina de Cayetano sobre la vía extraordinaria, comenta: "Pasaje, que demuestra en verdad cuán de actualidad fue el escrito de Cano respecto a las fuentes teológicas de demostración" [184]. Así es en realidad. Las palabras de Ehrle podrían también aplicarse a Cayetano. Pero, por nuestra parte, insistiríamos en que una doctrina coherente sobre fuentes teológicas y sobre fuentes de la fe era imposible, mientras la consideración moral y vital de las exigencias de la fe no dejase más el paso a la consideración de la certeza propia de la fe divina.

Sin embargo Cayetano representa en la historia del problema un claro progreso. El hace una neta distinción entre los conceptos de revelado formal y virtual, que le permite dar una respuesta categóricamente negativa al problema del carácter de fe de la conclusión teológica en sí misma. No pasó más adelante a considerar el problema del carácter de fe de la conclusión en cuanto definida por la Iglesia [185]. Sigue llamando herejía a la negación de la conclusión teológica (aun la no definida), lo que representa una pervivencia de la consideración moral de la fe, tan común durante toda la Edad Media. Los hechos dogmáticos son excluídos del campo de la fe y aun de la infalibilidad de la Iglesia.

183 Vitoria, In 3, q. 27, a. 2. Ottob. 1056, f. 145 r. El Ottob. 1056 pertenece a Vitoria y no a Soto. Ehrle, aunque trata de él cuando habla de Soto, afirma la paternidad de Vitoria en EstEcl. 8 (1929) 172, n. 2. El cambio de opinión de Ehrle se debe a la argumentación de Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 95.

184 Ehrle. EstEcl. 8 (1929) 310.

185 No es exacta la afirmación de Garrigou-Lagrange [*De Virtutibus Theologicis,* Torino-Roma, 1949, p. 92], según la cual los Salmanticenses [en este caso, Juan de la Anunciación] citarían [De fide, disp. I, dub. IV, n. 124; t. 11, Parisiis-Bruxellis, 1879, p. 58 b] a Capréolo y Cayetano, entre otros, como opuestos a la definibilidad de la conclusión teológica; los citan como opuestos al carácter de fe de la conclusión en sí misma. El planteamiento de los Salmanticenses se prestaría a reflexiones muy sugestivas, en las qué no podemos entrar ahora; en el fondo, está influenciado por los presupuestos que exponemos en p. 224 s. de este trabajo. También en p. 250 s. aludimos a la posición de los Salmanticenses exponiendo lo que nos parece su rasgo más característico.



CAPITULO II

FRANCISCO DE VITORIA



Nos parecería inútil comenzar este capítulo recordando los hechos más salientes de la vida de Francisco de Vitoria, vida que, por lo demás, ha sido ya muy estudiada [1]. Era natural dado el interés histórico de su figura. Los teólogos de Salamanca han visto en él el padre de la Escuela salmantina e incluso de la renovación de la Teología en el siglo XVI [2]. Aun limadas sus frases de lo que pueden tener de exclusivismo [3], es evidente la amplitud y profundidad del influjo de Vitoria que contrasta con la exigüidad de su producción literaria [4]. Vitoria sentía una gran dificultad

[1] Cfr. entre los trabajos recientes: Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 156-172; L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia,* Madrid, 1930; F. Stegmüller, "Vitoria (Francisco de)", LTK. 10, 656 s.; Beltrán de Heredia, "Vitoria (François de)", DTC. 15, 3117-3125. También R. C. González, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico,* Buenos Aires, 1946, contiene en las p. 5-20 una biografía de Vitoria. Las biografías más antiguas de Vitoria han sido publicadas por Getino, *o. c.* p. 421-446.

[2] Así Cano, *De locis theologicis,* L. 12, c. 5. Patavii, 1734, p. 360 b, que considera la renovación como sólo existente en España. "Restaurator divinae Theologiae" y "Scholasticae Theologiae quasi reparator" le llaman Medina y Báñez respectivamente [Medina, *Expositio in Primam Secundae.* Prologus. Venetiis, 1590 (sin paginación en estos folios). Báñez, *Scholastica commentaria in secundam secundae,* q. 1, a. 7. Duaci, 1615, p. 36 a].

[3] Véanse más arriba, p. 9 s., n. 28 s.

[4] Vitoria no publicó nada propio fuera de los prólogos a la edición de la 2.ª-2.ªe preparada por Crockaert, a la de la Summa aurea de S. Antonino y a la del Dictionarium seu repertorium morale de Pedro Bersuire. Cfr. González, *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico,* p. 58-75. "Den "spanischen Sokrates" hat man Franz von Vitoria gerne genannt, weil er wie Sokrates keine Schriften hinterlassen, vielmehr nur durch mündlichen Unterricht sich in Soto, Cano, Mancio usw. grosse Schüller erweckt hat und dadurch der Erneuerer der Scholastik geworden ist". W. Hentrich, S. I. Schol. 9 (1934) 411. "F. Franciscus de Victoria [...] scholasticam doctrinam, *viva voce velut alter Socrates, suis lectionibus* [...] in methodum perspicuam et eruditione plenam ad intelligentiam D. Thomae reduxit atque illustravit." Báñez In 2-2, q. 1, a. 7, p. 35 b.

—conocida y confesada por él mismo— en preparar originales propios para la imprenta [5]. Pero poseía un eminente "don de magisterio" [6], que le permitió trasfundir su espíritu —en unas clases llenas de interés y viveza [7] y en el trato personal afable y comprensivo [8]— a una brillante constelación de discípulos [9].

Entre las notas distintivas de ese espíritu [10], resalta el sentido positivo que da a la Teología. No será fácil encontrar un teólogo anterior a él que tenga tan clara y amplia conciencia de las distintas fuentes de la Teología [11]. Reconoce que la Teología no puede prescindir ni de lo especu-

---

5 Cfr. Beltrán de Heredia. *Los Manuscritos...* p. 18. Vitoria mismo confesaba a comienzos del curso de 1539 que había intentado escribir e imprimir un comentario a las Sentencias, pero "succubui oneri"; sus palabras, contenidas en el manuscrito 18 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander, son citadas por Beltrán de Heredia, *o. c.* p. 7.

6 La expresión es de Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...* p. 5. De este su don de magisterio era consciente Vitoria cuando decía: "El Maestro Astudillo sabe más que yo; pero no despacha tan bien sus géneros" [F. Caballero, *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano,* Madrid, 1871, p. 46].

7 Existe un interesante estudio de conjunto sobre el modo de enseñar de Vitoria: C. Zimara, S. M. B. "Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria, O. P." DivThom. (Fr) 24 (1946) 429-446; 25 (1947) 192-224; 255-289. Ya anteriormente, aunque no tan detalladamente, Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás,* t. 1. Salamanca, 1932, p. IX-XVIII. La impresión de los discípulos la reflejaba Cano al decir: "bien podrá ser que alguno de los discípulos del Maestro Vitoria lleguen a saber tanto como él, pero diez juntos de los más aventajados no tendrán la profundidad y claridad de su ingenio." J. López, *Historia general de Santo Domingo y de su orden,* t. 4, Valladolid, 1615, p. 289.

8 Cfr. Beltrán de Heredia. *Los Manuscritos...* p. 17 s.

9 Una lista de discípulos ilustres de Vitoria en Getino, *El Maestro...* página 258 s. También Ehrle recuerda los más notables en EstEcl. 8 (1929) 165.

10 En los artículos ya citados de Zimara se encontrarán datos abundantes sobre lo que podríamos llamar el espíritu de la teología de Vitoria. Breve y acertadamente lo caracteriza Lang, *Die Loci...,* p. 51 ss. Cfr., también Beltrán de Heredia, "Orientación humanística de la teología vitoriana." CienTom. 72 (1947) 7-27. Sobre los factores parisienses que contribuyen a la formación de ese espíritu véase la excelente monografía de Villoslada, *La Universidad...*

11 En el manuscrito a la 1.ª parte del Convento de S. Esteban, al comentar el art. 8 de la q. 1, hay este pasaje interesante: "His suppositis ex S. Thomae art. ad secundum et etiam 2-2, q. 1, a. 10, colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Primus et potissimus locus et magis proprius est sacra scriptura. Secundus proprius locus et firmus est auctoritas totius ecclesiae universalis in rebus fidei et morum. Tertius est etiam proprius et firmus, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tantum probabilis locus. Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis [...]. Sextus est auctoritas et definitio papae, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus, auctoritas philosophorum" (pasaje publicado por Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...* pá-

lativo ni de lo positivo [12], pero la supremacía está de parte de lo positivo [13]. La prueba positiva ha de realizarse —en concreto habla Vitoria de la prueba de Escritura— con sentido crítico, con rigor; lo contrario es hacer injuria a la Escritura [14].

Haber introducido de modo estable la Suma en Salamanca como libro de texto es uno de los grandes méritos de Vitoria [15]. Su empeño en este sentido demuestra que veía el éxito de la renovación de la Teología en una vuelta a Santo Tomás. Entre los grandes méritos que admira en Santo Tomás está sin duda su construcción sistemática [16], lo que es tanto como decir las líneas maestras de su obra. Vitoria ha descubierto también en él un ejemplo de la renovación de la Teología en lo positivo, que

---

gina 35 s.). Sobre el conocimiento de las diversas fuentes de la fe y de la Teología en los teólogos anteriores e incluso contemporáneos de Vitoria, véase lo que dice Lang pensando en Cano, *Die loci...* p. 86 s.

12 "Primus error sive vitium est aliquorum qui scribentes aut disputantes volunt omnia absolvere ratione, raro vel numquam utentes auctoritatibus scripturarum [...] 2us error est e contrario aliquorum qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates scripturae sacrae." In I, q. 1, a. 8, Manuscrito Pontificia Universidad de Salamanca [en adelante, MPUSa] 182, f. 21 r.

13 "Sed notandum quod servandus est modus in ambobus istis, nam rationes sunt quasi accidentales." In I, q. 1, a. 8. MPUSa. 182, f. 21 r-v. "Scopus debet esse intellectio bibliae" dice In I, q. 1, a. 1, Ms. Bibl. Univ. Barcelona, 16-2-22 en Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos...* p. 53. Contra lo que parece especulación excesiva reacciona con viveza: "Caietanus hic metaphysicat; nescio quid dicat." *Comentarios a la Secunda secundae,* q. 1, a. 4, n. 5. T. 1. Salamanca, 1932, p. 39. "Caietanus dicit ad hoc multa verba inintelligibilia, ibid., q. 60, a. 3, n. 5. T. 3, Salamanca, 1934, p. 40. Sobre cómo realizó de hecho este programa de supremacía de lo positivo cfr. lo que escribe Zimara sobre la capacidad de lectura de Vitoria [DivThom. (Fr.) 24 (1946) 429-446] y sobre el carácter positivo de su Teología [25 (1947) 220-224].

14 "Auctoritates autem quando afferuntur debent esse urgentes et efficaces, quia alias est facere iniuriam testimonio sacrae scripturae". In I, q. 1, a. 8 MPUSa. 182, f. 21 v.

15 Para juzgar hasta qué punto fue innovación Cfr. Villoslada, *La Universidad...* p. 279-307. El equilibrio, existente en Salamanca a comienzos del XVI, para las tres vías, cada una con una cátedra menor, mientras que Prima y Vísperas eran "de iure" terreno neutral, se rompe así a favor del tomismo. Nótese sin embargo que mientras durase en ellas el espíritu humanista y abierto, las distancias no debían ser grandes, como no lo eran en París entre el nominalista Mair y el tomista Crockaert. Cfr. (sobre Salamanca) Andrés, Anthologica Annua 2 (1954) 166-170.

16 Cfr. sus alabanzas de Santo Tomás en el prólogo a la edición de la 2-2 preparada por Crockaert; publicado por Villoslada, *La Universidad...* p. 422-425. Sin duda, su amor a la construcción sistemática de Santo Tomás era lo que le hacía difícil seguir en sus explicaciones el texto del Maestro de las Sentencias; "perturbat enim ordo Sancti Thomae alium". (Vitoria al comenzar el curso de 1539; citado por Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos...* p. 7).

él proclamaba [17]. Su amor a Santo Tomás, sin embargo, no le impide separarse del Santo Doctor, cuando, en materias probables, cree descubrir mayor probabilidad en otra dirección [18].

Basten estas breves líneas para caracterizar la fisonomía teológica del autor, cuya posición sobre las relaciones entre fe divina y conclusión teológica nos proponemos estudiar. Las fuentes de nuestra investigación sobre Vitoria son:

1) Las lecturas sobre la 2.ª-2.ae contenidas en el Códice Ottoboniano latino 1015 a [19], que probablemente corresponde al ciclo que comienza con el curso de 1526-1527 [20], su primer curso en la cátedra de Prima de Salamanca.

2) Las lecturas sobre la 2.ª-2.ae publicadas por V. Beltrán de Heredia [21], que son las contenidas en el manuscrito 4-6-15 (según la cataloga-

---

17 "Dicit S. Thomas quod proprium huius doctrinae est argumentari per locum ab auctoritate sacrae scripturae et sanctorum doctorum, quod quidem sanctissimus ipse Thomas sibi satis accepit ut in tota eius doctrina patet." In I, q. 1, a. 8. MPUSa. 182, f. 21 r. "Tam frequens est doctor in sacris litteris." Prólogo a la edición de la 2-2. En Villoslada, *La Universidad...*, p. 424.

18 Muy conocido es el testimonio de Cano sobre cómo creía Vitoria que se debía seguir a Santo Tomás. [De locis. L. 12, Prooemium, p. 340 b].

19 Contra lo que dice Ehrle. EstEcl. 8 (1929) 169 y Beltrán de Heredia, *Los manuscritos....*, p. 93, no contiene desde la q. 1 hasta la 89, a. 7, sino q. 1-27, a. 7 [f. 1-125 r] y tras unos folios en blanco, sigue q. 57-89, a. 7 [f. 126 r-245 v]. Cfr. Stegmüller. TheolRev. 29 (1930) 56. Esta segunda parte comienza con una rúbrica a la que nos referiremos en seguida.

20 Hasta hace poco tiempo era persuasión común que no poseíamos nada de este ciclo. Se creía que Ottoboniano latino (en adelante, Ott.) 1015 correspondía al ciclo de 1534. Así Beltrán de Heredia, movido sin duda por la rúbrica de f. 126 r ["Incipit materia de iustitia sec. magistrum Fratrem Franciscum a Victoria, quam incepit 19 octobris de 1535 annis"], aunque notaba ya en él notables divergencias con el tipo común de 1534 [cfr. *Los Manuscritos...* p. 112]. Al publicar Beltrán de Heredia el M. 4-6-15 de la Universidad de Salamanca (ciertamente del ciclo de 1534), advertía Stegmüller que sus divergencias con Ott. 1015 eran tales "dass man sich die Frage vorlegen muss, ob sie nicht das bei Reportationem mögliche Mass überschreiten" [TheolRev. 32 (1933) 27]. En la misma línea, apoyándose en los datos de Stegmüller, insistía Hentrich, "Eine neue Quellenpublikation zur Schule des Franz von Vitoria." Schol. 9 (1934) 412 s. Beltrán de Heredia ha adoptado como probable la cronología que seguimos en el texto [cfr. DTC. 15, 3126] y que resuelve satisfactoriamente el problema. No parece que sea necesario considerar equivocada la rúbrica de f. 126 r; Ott. 1015 a recogería más bien [en f. 1-125 r y 126-245 v respectivamente] dos series de lecturas correspondientes a dos ciclos diversos. De hechos las divergencias al tipo común han sido señaladas en la 1.ª parte.

21 *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Secunda secundae* [...] Tomo I, De fide et spe. Salamanca, 1932. En las citas abreviaremos: Coment. 2-2. Omitiremos indicación de tomo, refiriéndose las páginas a éste tomo I. Sobre el valor del manuscrito allí editado Cfr. las p. XXIV s.; XXVIII-XLII de la Introducción del editor.

ción antigua), 43 (según la actual), de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. La explicación de las virtudes teologales corresponde al curso 1534-1535 [22], que da comienzo al último ciclo regular en que Vitoria había de explicar la 2.ª-2.ªᵉ.

3) Lecturas a la primera parte de la Suma, contenidas en el manuscrito 182 de la Universidad Pontificia de Salamanca [23]. Según lo que escribe al comienzo el alumno mismo que tomó estos apuntes en clase, se trata de las lecciones [scholia] "quae ego ab ipso audivi anno 2.º quo theologiae incubui; a Dominica autem incarnatione 1539" [24]; es el último curso en que Vitoria enseñó regularmente. Este manuscrito, juntamente con el Ms. 18 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander, es calificado, por el juicio competente de Beltrán de Heredia, como uno de los dos mejores manuscritos que poseemos de Vitoria para la primera parte [25].

Las Relecciones [26] "De potestate Ecclesiae pars prior", "De potestate Ecclesiae pars posterior" y "De potestate Papae et concilii", tenidas en 1532, 1533 y 1534 respectivamente, no contienen elementos interesantes para nuestro trabajo.

Para estudiar las relaciones existentes entre fe divina y conclusión teológica según Vitoria, hemos de investigar ante todo cuál es su noción de fe divina, o más radicalmente todavía cual es su noción de fe en general. Entre los diversos sentidos posibles de la palabra "fe", Vitoria la toma "pro credulitate qua credimus verbis et dictis alterius, sicut ego dicor habere fidem dictis praeceptoris, id est credo" [27]. Esta noción es aplicada al caso de la fe divina.

Vitoria distingue muy precisamente los conceptos de objeto material y formal de un hábito, como "id ad quod terminatur" y "id ratione cuius

---

22 Corresponden también a este ciclo, Ms. de la Biblioteca del P. Urbano y Ott. 382; también probablemente Ms. 2-3-6 de la Universidad de Salamanca y el de la Biblioteca Real de Madrid, aunque las divergencias con respecto al tipo común hacen pensar que se trata de refundiciones en que se han utilizado también lecturas de otras series (1526-28 o 1542-44). Cfr. Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos...* p. 112. Así se explicaría la rúbrica del Ms. de la Biblioteca Real, según la cual sería de 1542. Cfr. para este problema Beltrán de Heredia, *o. c.* p. 83.

23 Descrito por Beltrán de Heredia. *Los Manuscritos...* p. 41.

24 MPUSa. f. 1 r.

25 Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos...* p. 122. A este mismo ciclo pertenecen el manuscrito existente en el Convento de S. Esteban de Salamanca, el Ms. 16-2-22 de la Universidad de Barcelona y el Cód. P. III, 27 del Escorial. El Ms. 3023 de la Biblioteca Nacional de Lisboa y el 44-XII-20 de la de Ajuda, pertenecen al ciclo de 1531. Cfr. *o. c.* p. 112.

26 *Relectiones Theologicae, authore R. P. F. Francisco a Vitoria,* Lugduni, 1586 [la portada dice por error 1587], es la edición que hemos examinado.

27 Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 5, p. 7.

terminatur" respectivamente [28]. En el caso concreto de la fe divina, el objeto formal es la Verdad primera, y por cierto, no en cuanto es Verdad "in essendo", sino en cuanto es Verdad "in dicendo" [29]; en otras palabras, la Verdad primera en cuanto revelante [30]. En la fe, en efecto, asentimos a una proposición porque ha sido dicha o revelada por Dios [31].

Conocido el objeto formal de la fe, puede deducirse cuál es su objeto material. Si en la fe asentimos por la autoridad de Dios que revela, no puede haber acto de fe sino sobre lo que ha sido revelado por Dios [32].

¿Qué relaciones tiene la Teología con la fe divina? A esta pregunta no se puede responder sino distinguiendo diversos sentidos posibles de la palabra "Teología". Entendida la Teología, en un sentido amplio, como la doctrina con que se conocen y entienden aquellas cosas que formalmente y a la letra [33] se contienen en la Escritura, no es distinta de la fe, sino que es la virtud misma de la fe, ya que a la fe pertenece creer todo lo que ha sido revelado por Dios perteneciente a la religión [34].

Si se toma "pro habitu et disciplina, qua fides catholica et ea quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur, tutantur et declarantur", "v. g., doctrina illa qua quis novit quibus testimoniis et argumentis defendatur contra iudaeos quomodo Christus iam venit etc", es distinta de la fe [35].

También se distinguen fe y Teología, entendiendo ésta en el sentido de mera prueba racional de verdades referentes a Dios, conocibles también, aunque reveladas, por discurso racional. El objeto formal de la fe

---

28 Coment. 2-2. q. 1, a. 1, n. 7, p. 8.

29 "Est enim Veritas 1.ª medium credendorum, non autem credimus Deo quia est verus in essendo, sed quia est verus in dicendo. Quamvis enim esset verus in essendo, nisi diceret per revelationem, non crederemus ei". In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 1015 a, f. 1 r. Del objeto material y formal de la fe según Vitoria trata brevemente Mori, *Il motivo...*, p. 57 s.

30 "Obiectum formale, id est, ratio formalis obiecti fidei est prima veritas, id est, illud ratione cuius creditur et assentitur alicui quia revelatum a Deo." Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 7, p. 8.

31 "Tota ratio quare alicui assentio ex fide, est quia dictum aut revelatum a prima veritate." Coment. 2-2, q. 1, a 1, n. 7, p. 9.

32 "Fides de qua hic loquimur non est nisi solum de revelatis a Deo." Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 10, p. 10.

33 Vitoria parece utilizar como sinónimos "formaliter" y "verbaliter". No es extraño pues en él falta toda consideración de un formal implícito o, lo que es lo mismo, de un formal no-verbal.

34 "Primo modo pro doctrina qua quis cognoscit et intelligit quae formaliter et verbaliter continentur in sacra scriptura, et hoc modo certum est quod sacra doctrina [...] est virtus fidei, quam habet per lectionem sacrae scripturae; nam ad fidem exspectat credere omnia quae revelata sunt a Deo, quatenus spectant ad religionem." In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 8 r.

35 "Isto modo 2.º doctrina sacra distinguitur a fide." In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 8 r.

es Dios en cuanto Verdad primera; mientras que el objeto formal de la Teología —entendida así— es Dios en cuanto Dios [36].

Por último puede tomarse la Teología en el sentido de hábito de aquellas cosas "quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae tamquam conclusiones ex principiis sive per se sive cum aliquibus aliis propositionibus [37]. V. g. in sacra scriptura habemus Christum esse Deum et ipsum esse hominem. Deinde dubitamus an in illo sint duae voluntates et concludimus quod sic et probamus ex illo contento in sacra scriptura quod est homo et est Deus: ergo in illo erat voluntas humana et divina" [38]. De este hábito —en torno al cual gira primariamente la problemática del carácter científico de la Teología [39]— afirma Vitoria que no es fe y que no le conviene la definición de fe [40]. Mientras que la fe procede exclusivamente por la luz de la revelación, la teología partiendo de los principios llega a la conclusión por la luz natural [41]. La fe inclina inmediatamente sólo a las proposiciones reveladas: a las conclusiones que de ellas se deducen no inclina sino mediatamente [42]. Y aquello a lo que

36 "Quomodo enim probat theologus quod Deus sit sapiens et creator mundi? Non quia revelatum est, quia tunc exspectaret ad fidem. Sed probat per hoc, quia habet perfectissimum intellectum. Et quomodo hoc probat? Quia scilicet est summus actus et purus. Non recurrit ad revelationem. Et hoc probat quia Deus est Deus: ergo purus actus; et nihil ad theologum de revelatione. Et theologus probat quod Deus sit creator mundi per hoc quia est omnipotens, et non quia revelatum; et quod sit omnipotens probat per hoc quia est infinitae potentiae. Sed fides omnino statim recurrit ad revelationem. Quare credis tu, rustice, Deum esse trinum et unum? Quia habetur in evangelio et Deus revelavit [...] Igitur formalis ratio quare ego credo, est quia Deus est summa veritas et revelavit." Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 23, p. 15. "Deus est obiectum fidei sub ratione primae veritatis, et obiectum theologiae sub ratione deitatis", ibid. p. 14. La misma problemática en Ott. 1015 a, f. 1 r. En este sentido de mera prueba racional parece que han de entenderse varios pasajes de In I, q. 1, a. 8. MPUSa. 182, f. 21 r-v.

37 Son frecuentes en Vitoria pasajes como éste en que se habla sólo de la Escritura como fuente de la fe y de la Teología. Sin embargo, en este mismo ms. se amplía la perspectiva de la fuente única en un pasaje que da la clave de este modo de hablar: "Nec tamen propter hoc concedimus quod nihil sit tenendum in ecclesia tamquam de fide nisi quod sit in sacris litteris, ut multi haeretici concedunt, quia hoc est haeresis magna, cum praecipue nihil sit in ecclesia institutum quod non habeat *aliquod vestigium in sacra scriptura*." In I, q. 1, a. 1. MPUSa. 182, f. 5 v. Véase más arriba p. 39, n. 123.

38 In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 8 r.

39 Cfr. in I, q. 1, a. 2 MPUSa. 182, f. 8 r (hacia el final).

40 "Nego quod theologia sit fides et nego quod conveniat illi definitio fidei". In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 12 r.

41 "Theologia enim a principiis ad conclusionem procedit lumine naturali, sed fides solum lumine revelationis." In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 1015 a f. 1 v.

42 "Differentia est inter habitum fidei et theologiam, quod fides est de principiis fidei, et theologia ex his quae sequuntur ex fide; et fides, licet non immediate inclinet nisi ad principia, tamen mediate inclinat ad propositiones quae ex illa sequuntur." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 9, p. 220.

la fe inclina mediatamente no es para Vitoria —lo afirma expresamente— objeto de fe [43]. Lo mediato no participa de la certeza propia de la fe; más aún puede darse falsedad en ello, según responde Vitoria a la cuestión de si la fe puede inclinar a lo que es falso [44].

En una ocasión ha afirmado Vitoria que la conclusión teológica es de fe, dando a la expresión sentido noético, como es claro a quien considere la razón que el mismo Vitoria aduce: "conclusio sequitur debiliorem partem, et de ea habetur fides" [45]. Esto era en el curso de 1534-5. Cinco años más tarde, explicando la primera parte de la Suma, rechazará expresamente este modo de hablar como incompatible con el carácter científico de la Teología [46].

El axioma "peiorem semper sequitur conclusio partem" es usado por Vitoria en otra ocasión, no para afirmar que la conclusión es de fe en sentido noético, sino como argumento para probar que no tiene la certeza propia de la fe: "Si ad fidem concurrit auctoritas Dei et humana, cum conclusio sequatur infirmiorem partem, sequitur quod non erit ita firma sicut revelatio, sed sicut auctoritas humana" [47]. El texto considera el caso de una "menor" de autoridad humana y no el caso de una "menor" evidente; por sí solo no sería decisivo como afirmación del no carácter de fe de la conclusión teológica, que es fruto de un silogismo de estructura científica. Es sin embargo interesante, en un teólogo como Vitoria, que pone la certeza fundada en la revelación divina tan por en-

---

[43] Trata de si la fe inclina sólo mediatamente a algunos artículos; justifica así su respuesta negativa: "Quia alias sequitur quod articuli fidei non essent obiectum fidei. Probo quia obiectum et etiam habitus principiorum non sunt conclusiones ipsae, quamvis principia mediate inclinent ad conclusiones. Ergo a simili, si fides non immediate sed mediate inclinat ad articulos fidei, sequitur quod illi non erunt obiectum fidei." Coment. 2-2, q. 1, a. 8, n. 5, p. 49 s.

[44] "Fides mediate, id est per aliam propositionem [que de hecho sea falsa] potest inclinare ad falsum, nec inconvenit; non tamen immediate." Coment. 2-2, q. 1, a. 3, n. 15, p. 33.

[45] "Arguit Durandus: Formo istum syllogismum: omnis homo est risibilis; Christus est homo: ergo Christus est risibilis. Tunc sic: de conclusione habetur scientia et fides. Probo: quia assensus scientificus et assensus de fide causant illum assensum. —Ad hoc dico quod ita est, quod ambo producunt illum assensum; sed conclusio sequitur debiliorem partem et de ea habetur fides." Coment. 2-2, q. 1, a. 5, n. 2, p. 42.

[46] "Ad argumenta Scoti quia conclusio sequitur debiliorem partem, concedo. Sed in syllogismo, una praemissarum non est scita, sed de fide, concedo. Ergo et conclusio non erit scita, concedo. Ergo non est scientia, nego, quia sufficit quod habeatur *evidentia quae pro ista vita potest haberi.* Non est dubitandum quod sit scientia." In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 11 v. "Nego quod theologia sit fides et nego quod conveniat illi definitio, fidei, quia iam diximus quod habet *evidentiam sufficientem, quae pro tali materia potest haberi.*" Ibid. f. 12 r.

[47] Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 25, p. 16.

cima de todas las certezas humanas [48] y que, en los textos ya citados sobre la distinción entre fe y teología, excluye resueltamente la conclusión teológica del campo de la fe.

Como hemos visto, para Vitoria la conclusión teológica no es en sí misma verdad de fe. ¿Lo es después de una definición de la Iglesia?

Vitoria no se ha planteado expresamente el problema. Se ha preocupado de analizar qué es hacer un nuevo símbolo o artículo [49] y qué es "determinare aliquam propositionem esse de fide" [50]. Se trata de dos modos diversos de actuación del magisterio, pues no toda definición de fe es constitutiva de un nuevo artículo [51]. En ambos casos dice Vitoria que por ellas no se hace de fe algo que antes no lo fuera [52], cosa que caería fuera del poder de la Iglesia [53].

Por otra parte, ya en las lecturas sobre la 2.ª-2.ae de 1526 se admite bastante claramente la posibilidad de definiciones de cosas solo virtualmente contenidas en la Escritura [54], y en las de 1534 se aduce, como ejemplo de definición de fe no constitutiva de un artículo, la definición de las dos voluntades en Cristo [55], ejemplo, que tanto en estas mismas

---

48 Cfr. cuanto se dice en I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 10 v-11 r, para probar que la Teología tiene una certeza superior a la de todas las ciencias humanas. A veces llama Vitoria a todas las ciencias naturales (aun matemáticas y metafísica) ciencias físicas "ut distinguitur contra revelatam". In I, q. 1, a. 1, Ms. Bib. Menéndez y Pelayo 18 (en Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos*... p. 38).

49 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 v y Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 2, p. 51.

50 En los lugares citados en n. 49 se plantea la cuestión de si es lo mismo hacer un nuevo símbolo o artículo y determinar algo como de fe.

51 "Respondeo quod non omnino est idem determinare propositionem et condere articulum." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 v. La misma afirmación en Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 2, p. 51.

52 "Ordinare symbolum non est quod de novo fiat aliqua revelatio, nec est facere novum articulum qui sit de fide, qui ante non erat de fide, nec est facere quod aliquid sit de fide quod prius non erat de fide." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 2, p. 51. Ibid. n. 3, p. 53 se concibe el determinar "quod aliqua propositio sit de fide", como afirmación de su carácter objetivo de fe, como p. e. el Concilio Florentino determinó "quod est purgatorium, et quod constat ex scriptura sacra." También en el caso del Filioque se presupone anteriormente el carácter objetivo de fe: "Illa [propositio] erat de fide et revelata in Scriptura et non erat determinatum quod illa erat de fide. Postea [...] fuit ab ecclesia illud determinatum", ibid. n. 2, p. 51.

53 "Nec enim papa potest aliquid facere de fide, quod non prius fuerit de fide." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 v.

54 "Si enim proponeretur aliquod dubium quod non tangeret scripturam sacram vel intellectum eius vel quod non posset *aliquo modo determinari per scripturam sacram,* non posset papa nec concilium illud determinare." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 r. La fórmula es sin duda suficientemente amplia para que pueda caber en ella también lo virtual.

55 "Multae propositiones sunt determinatae ab ecclesia, puta quod in Christo sunt duae voluntates scilicet humana et divina et similes propositio-

lecturas[56], como en las de 1539 sobre la 1.ª parte[57], es el ejemplo típico de conclusión teológica, a la que, como hemos visto, no se debe, en cuanto tal, asentimiento de fe sino teológico. Sin embargo, Vitoria ha afirmado frecuentemente que en las definiciones de fe no se hace de fe algo que antes no lo era[58]; muy consecuentemente considera también la conclusión teológica, aun en sí misma —antes de la definición— como de alguna manera de fe[59]; sin duda no en sentido estricto ni de la misma manera que lo son las verdades contenidas formalmente en la Escritura, sino en un sentido amplio y mediato[60].

No hay en Vitoria ningún indicio de que el sentido amplio de la pertenencia a la fe de la conclusión teológica se cambie por la definición de la Iglesia. Por ello, puede afirmarse *con certeza* que *no consta* que las expresiones en que se habla de fe en las definiciones de la Iglesia, hayan de tomarse *siempre* en sentido estricto[61]. Más bien hay indicios en dirección, contraria, aunque el problema no haya sido nunca propuesto reflejamen-

---

nes, et tamen illae non pertinent ad symbolum nec sunt articuli fidei." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 2, p. 51. Se trata de determinaciones de fe, como se afirma un poco más abajo en la misma página.

[56] "Illa propositio, Christus habuit duas voluntates, non est formaliter et expresse in scriptura, sed sequitur evidenter ex illa. Patet; nam ibi habetur quod Christus est homo: ergo habuit voluntatem humanam. Item, habetur quod est Deus: ergo habuit voluntatem divinam. Ergo in illo fuerunt duae voluntates et naturae, scilicet humana et divina." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 217 s. Cfr. también ibidem, n. 7, p. 216.

[57] "3.º modo capitur sacra doctrina pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae tamquam conclusiones ex principiis sive per se sive cum aliquibus aliis propositionibus. V. g. in sacra scriptura habemus Christum esse Deum et ipsum esse hominem. Deinde dubitamus an in illo sint duae voluntates et concludimus quod sic et probamus ex illo contento in sacra scriptura quod est homo et est Deus: ergo in illo erat voluntas humana et divina." In I, q. 1, a. 2. MPUSa. 182, f. 8 r.

[58] Véase más arriba p. 61, n. 52 s.

[59] "Haeresis est error circa propositiones formaliter contentas in scriptura vel formaliter ab Ecclesia determinatas, vel circa propositionem illam quae evidenter sequitur ex contentis in sacra scriptura vel in doctrina Ecclesiae. Patet quia *circa quamlibet harum propositionum est fides*." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 217 [siguen a continuación las palabras transcritas más arriba en la n. 56: "(Unde) illa propositio"...]

[60] Este sentido mediato es indicado por Vitoria en el pasaje a que venimos refiriéndonos. Después de las palabras transcritas en la n. 56, concluye: "et per consequens esset haereticus qui illam negaret. Et ratio est *quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis*", ibid., p. 218.

[61] Nótese que en el pasaje citado en n. 59 Vitoria agrupa tres clases de proposiciones: contenidas formalmente en la Escritura, formalmente definidas y conclusiones. De estas tres clases se dice con una fórmula "circa quamlibet harum propositionum est fides". Esta fórmula aplicada a la primera clase tiene sentido estricto; y ciertamente no, aplicada a la tercera. No puede suponerse "a priori", sino hay que probarlo, que aplicada a la segunda tiene siempre precisamente sentido estricto o sentido lato.

te. En el breve comentario que en el curso 1539-40 dedica al artículo 4.º de la cuestión 32 de la Primera parte, expone la doctrina de que en el opinar sobre algo que pertenezca a la fe "indirecte et minus principaliter" no hay herejía "quoadusque innotescat ex illa opinione sequi aliquid quod contrariatur his quae sunt primo modo de fide"; y como medio de hallar una ulterior aclaración de esta doctrina, se añade: "Videte litteram Sancti Thomae" [62]. Por otra parte, Vitoria no parece permanecer, en el comentario de este artículo, en la perspectiva de la división de Santo Tomás entre artículos y no artículos. Como contenido del primer miembro de la división —lo que pertenece a la fe "directe et principaliter"— añade un significativo "etc" a la palabra "articuli" [63]. No son por tanto los artículos el contenido único del primer miembro. Es muy probable que Vitoria tenga ante los ojos su división de verdades formalmente reveladas y deducciones [64]. En este caso, la "littera" de Santo Tomás hacia la que Vitoria encamina a sus oyentes, toma un sentido muy definido. Santo Tomás yuxtapone dos medios, por los que puede ser manifiesta la oposición mediata a lo que es directamente de fe: "consideretur", "determinatum sit" [65]. Al no tratarse ya de artículo y no artículos, sino muy probablemente de formal y virtualmente revelados, la definición de la Iglesia sería —como lo es también la propia reflexión— un medio para conocer que de la negación de un virtualmente revelado "se sigue algo" contra lo que es formalmente revelado.

Hay otros indicios de que la pertenencia sólo mediata de la conclusión teológica a la fe no se cambia por la definición de la Iglesia. La insistencia en que las definiciones no hacen nuevas verdades de fe supondría más bien que el carácter sólo mediato de su pertenencia a la fe, anterior a la definición, permanece el mismo [66]; sobre todo, si se tiene en cuenta que, para Vitoria, ser mediatamente de fe es estrictamente no ser

---

62 In I, q. 32, a. 4. MPUSa, 182. f. 171 v.

63 ibidem.

64 Una vez que el primer miembro no se constituye por solos los artículos no se ve según qué otro criterio pueda constituirse, si no es según la división expresada así en 1534: "Dupliciter aliqua propositio potest esse revelata, id est continetur in sacra scriptura: primo modo, quia formaliter expressa est in sacra scriptura; vel quia evidenter sequitur et deducitur ex illa." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216.

65 I, q. 32, a. 4, c.

66 Si el carácter mediatamente de fe de una conclusión se cambia por la definición, en realidad comienza a ser estrictamente de fe, algo que antes no lo era. Compárense las expresiones de Vitoria en los pasajes citados en las notas 52 y 53, con la manera de hablar de un teólogo que admite cambio en el carácter mediatamente de fe de la conclusión por la definición de la Iglesia: "Licet Ecclesia dicatur non docere novam fidem quia semper explicat antiquam, nihilominus sua definitione facit, ut *aliquid sit nunc de explicita et formali fide, quod antea non erat*", Suárez, De fide. Disp. 3, s. 11, n. 11. Ed. Vivès, t. 12, Parisiis, 1858, p. 100 a.

de fe. La manera de hablar de Vitoria sugiere que las definiciones de la Iglesia tienen sobre el fiel efectos meramente morales: antes de la definición de la Iglesia, puede darse error invencible sin que por ello haya herejía; "postquam autem aliquis scit eam esse determinatam non licet dissentiri illi propositioni"; en el caso de una definición constitutiva de un nuevo artículo no basta no errar acerca de él, "debet scire illum" [67]. Por otra parte Vitoria parece suponer sólo dos relaciones posibles de una verdad, en algún sentido, revelada, a la revelación: estar contenida formalmente en la Escritura [68] o deducirse evidentemente de ella [69].

De hecho Vitoria expone principios inconciliables con los dos modos, que después serían clásicos, de explicar cómo la conclusión teológica, a la que no se debe asentimiento de fe antes de la definición de la Iglesia, se le deba después de ella [70]. No parece que, para Vitoria, pueda quedar revelado el contenido concreto de las definiciones futuras en la revelación de la infalibilidad de la Iglesia. Al menos, niega expresamente que si la fe inclina inmediatamente al artículo general "omne contentum in scriptura est a Deo revelatum" y mediante éste a todos los demás, puedan los artículos ser objeto de fe [71]; no los veía ya suficientemente revelados en el artículo general para que pudieran ser por ello objeto propio del hábito de la fe.

Por otra parte la manera como concibe Vitoria la infalibilidad de la Iglesia está muy lejos de una concepción que haga de ella un instrumento a través del cual Dios testifica [72]. La teoría de la infalibilidad de la Iglesia, como instrumento de Dios, implica —en la formulación clásica que le dará Suárez— un acercamiento tal de las nociones de inspiración bíblica

---

67 In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 v.

68 Sobre la aparente equivalencia entre revelación y escritura, véase más arriba p. 59, n. 37.

69 El pasaje ha sido transcrito en la nota 64.

70 Consideramos como los dos modos, que después serán clásicos, el de Lugo: "De fide est, ut suppono, Ecclesiam regi ab Spiritu Sancto, eiusque infallibilem assistentiam habere, ne doceat errores, quae propositio est universalis, et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam, quo Ecclesia definiret Christum esse risibilem, unde eo ipso, quod Ecclesia id proponeret et definiret, iam illa propositio esset de fide" [*De fide,* disp. 1, s. 13, § 1, n. 275. Venetiis, 1718, p. 42 b]; y el de Suárez: "Quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur. Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur" [*De fide.* Disp. 3, s. 11, n. 11, Ed. Vivès, t. 12, Parisiis, 1858, p. 99 b].

71 A la cuestión, a la que aludimos en el texto, responde negativamente "quia alias sequitur quod articuli fidei non essent obiectum fidei. Probo, quia obiectum et etiam habitus principiorum non sunt conclusiones ipsae, quamvis principia mediate inclinent ad conclusiones. Ergo a simili, si fides non immediate, sed mediate inclinat ad articulos fidei, sequitur quod illi non erunt obiectum fidei." Coment. 2-2, q. 1, a. 8, n. 5, p. 49 s.

72 Sobre la concepción instrumental de la infalibilidad de la Iglesia en Suárez, cfr. J. Alfaro, "El progreso dogmático en Suárez", p. 109-113.

y asistencia, que no parece quedar entre ellas más diferencia que la dictación verbal que se da en la Escritura [73]. Muy por el contrario, en Vitoria hay una profunda separación de ambas nociones, incluso agudizada por algún elemento de la concepción personal que Vitoria tiene de la asistencia. El Papa y el Concilio —al contrario que los autores sagrados— no son iluminados inmediatamente en sus definiciones [74]. La asistencia ni siquiera garantiza inmediatamente la verdad de lo definido [75], si no es en cuanto garantiza que se investigará suficientemente sobre la Escritura, de tal manera que este trabajo investigador no se concluya en falso [76]. Esta manera de concebir la asistencia y la infalibilidad de la Iglesia permanecerá comúnmente, como veremos, en los teólogos de la Escuela de Salamanca [77].

---

73 Cfr. Alfaro, a. c., p. 113.

74 "Magna est differentia [inter assistentiam et inspirationem], quia propheta immediate a Deo illuminabatur per revelationem interiorem, Ecclesia autem et concilium non. [...] Deus enim illuminat [Ecclesiam] exterius faciendo quod illud quod Ecclesia vult determinare, appareat faciliter per scripturam." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 11, p. 58. "Nec prophetae nec evangelistae examinabant humano more quae scripserunt sed ex instinctu revelationis Spiritus Sancti dictabant. Non autem et sic de concilio, sed, ut praemisimus, oportet examinare ante determinationem." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 r.

75 Por esto, se admite dialécticamente la hipótesis: si no investiga, errará: "Sed tunc insurgit dubium, quia si oportet ut praemittat talem examinationem, ergo si non faciat, poterit aliquando errare in determinando. Respondeo: profecto verum est, si non faciat." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 1015 a, f. 6 v. "Non solum papa, sed ipsum concilium, si non faciat quod in se est, errabit." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 8, p. 57.

76 "Deus numquam permittet quod procedat ad determinationem antequam faciat quod in se est et sic numquam poterunt errare." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 1015 a, f. 6 v-7 r. "Verum est quod Ecclesia non sic faciendo diligentiam, posset errare. Tamen Spiritus Sanctus tamquam rector Ecclesiae non permittet quod determinent sine eo quod faciant id quod in se est. Non enim permittet quod papa et concilium temerarie aliquid illic determinent. Et sic absolute quidquid illic determinatum fuerit tamquam de fide, tenendum est." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 9, p. 57. La asistencia no sólo garantiza que el papa o el concilium harán "quod in se est", sino que excluye en ello todo error inculpable: "Si arguas: ergo non habet plus papa quam ego, quia si ego facio quod in me est, non potero errare in his quae sunt fidei. Respondeo: falsum est; immo postquam fecero totum quod in me est, potero assentire falso licet invincibiliter, non autem sic est de papa et concilio." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 1015 a, f. 7 r. Cfr. también Coment. 2-2, ibid. n. 10, p. 58.

77 En esta perspectiva coordina Vitoria las relaciones entre infalibilidad pontificia y conciliar. Antes de definir el papa debe investigar proporcionadamente a la gravedad de la cosa. Si la cosa es ardua es necesario convocar el concilio como medio único proporcionado para que se haga luz [cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 1015 a, f. 6 v y Coment. 2-2, ibid. n. 8, p. 56 s.]. No se sigue de aquí que el sujeto de infalibilidad sea único en la Iglesia. Los Padres en el Concilio "non solum sunt consiliarii sed etiam iudices". Ott. 1015 a, f. 8 v. El concilio tiene su autoridad inmediatamente de Dios, "licet Papa semper maneat Pator et supra omnes", ibid. f. 8 r.

Es interesante recorrer con Vitoria los límites de esta infalibilidad. La formulación de las lecturas de 1526 es demasiado estrecha: la infalibilidad ha sido dada para aquellas cosas que tocan a la fe "et fortasse mores" [78]. El sentido de la infalibilidad en materia de costumbres es que "non potest papa errare sic ut statuat perniciosa, potest tamen aliqua statuere quae fortasse melius esset non statuere" [79]. La canonización de los santos "videtur pertinere multum ad mores quia oportet nos committere orationibus sanctorum"; por ello, "videtur etiam quod in illis errare non possit, quamvis hoc non sit certum" [80]. Consecuentemente a esta falta de certeza, no parece que se rechace como del todo imposible la hipótesis de un error en la canonización [81].

En las lecturas de 1534 la expresión dubitativa sobre la infalibilidad en materia de costumbres ha desaparecido. Tal infalibilidad es afirmada absolutamente y su negación calificada de herejía [82]. La doctrina sobre el sentido de la infalibilidad en materia de costumbres es la misma que en el curso de 1526 [83]. Se afirma también que la Iglesia no puede errar en la canonización de los santos. No es esto sin embargo de fe, aunque puede considerarse cierto [84]. Las expresiones son también en este punto más aseverativas que en 1526. Sin embargo la expresión "creditur tamquam certum" parece más una afirmación de certeza moral que una afirmación de certeza absoluta. Vitoria insiste en que no es de fe la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos y por ello, negarla no es herejía [85]. Teniendo en cuenta sobre cuántas clases de proposiciones puede haber en alguna manera, según Vitoria, fe y herejía, puede concluirse que la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos ni es una verdad formalmente revelada, ni formalmente definida, ni se deduce evi-

---

[78] In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 v.

[79] ibid, f. 8 r.

[80] ibid. f. 7 v.

[81] "Vel ecclesia non potest errare etiam in illis, vel *si potest...*" In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1015 a, f. 39 v.

[82] "Ad illum, quod Ecclesia potest errare et errat, est haereticum et principium omnium haeresum: dico quod in rebus quae expectant ad summam fidem et pertinentibus ad mores et ad summam religionem, non potest errare, nec congregata nec dispersa, quod dicere haereticum est." Coment. 2-2, q. 1, a. 3, n. 14, p. 32.

[83] Cfr. Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 58 s.

[84] "In canonizatione sanctorum Ecclesia non potest errare. Verum est quod hoc non est de fide; de quo latius dicemus inferius. Et sanctus Thomas dicit in Quodlibetis, quod illud creditur tamquam certum." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 59. Sancto Tomás en Quod. 9, a. 16, no dice "creditur tamquam certum", sino "pie credendum est".

[85] "Multa alia sunt quae Ecclesia determinat non tamquam de fide; et illa negare non est haereticum, quamvis graviter peccet negans et mortaliter, sicut quod in canonizatione sanctorum Ecclesia non errat, non est de fide nec esset haereticus qui hoc negaret", Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 217.

dentemente de una verdad revelada o definida [86]. Aunque esta infalibilidad pueda considerarse moralmente cierta, la conexión entre infalibilidad en materia de costumbres e infalibilidad en la canonización de los santos, con la que Vitoria argumenta [87], no es considerada por él evidente. Si hubiese habido una conexión evidente, probablemente la hubiese calificado Vitoria como de fe. Lo cual, no hubiese excluído, en su terminología, un sentido amplio y mediato.

Dejando aparte este caso especial de la canonización de los santos, que es considerado siempre como un caso incluído —más o menos ciertamente incluído— en la infalibilidad "in moribus", afirma Vitoria que en las cosas que no pertenecen a la fe o a las costumbres puede errar la Iglesia y que no hay inconveniente en ello [88]. La infalibilidad en cuestiones de costumbres es entendida en el sentido de que el Papa o el Concilio no pueden legislar algo a la Iglesia que sea moralmente malo [89]. Una definición doctrinal de un punto moral, sería considerada más bien por Vitoria con la fórmula que aplica a las definiciones de fe: "determinare aliquid esse de fide" [90].

Las determinaciones de fe se oponen a aquellas realidades que constituyen el magisterio no infalible de la Iglesia. No es una determinación de fe todo lo que la Iglesia universal acepta como verdadero y lo lee o canta como tal en su Liturgia, pues la Iglesia hace uso también de verosimilitudes, sin darles por ello más fuerza. Esto sin embargo es un "argumentum et apparens quod illud est verum, quamvis in ecclesiis aliquibus negligenter fiat; legunt enim historias que no llevan pies ni cabeza; plura miracula referunt de uno sancto quam de omnibus apostolis" [91]. Ni la historia del martirio de San Pedro, ni que los magos fueron reyes, ni los escritos de San Gregorio, ni los himnos de San Ambrosio son una deter-

---

86 El pasaje ha sido transcrito más arriba p. 62, n. 59.

87 "Probatur hoc [in canonizatione sanctorum Ecclesia non potest errare] quia esset magnum inconveniens dicere missam in honorem hominis damnati." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 59. Ya en el curso de 1526: "Et quia canonizatio sanctorum videtur pertinere multum ad mores, quia oportet nos committere orationibus sanctorum videtur etiam quod in illis errare non possit." Ott. 1015 a, f. 7 v. Quizás la misma infalibilidad "in moribus" es para Vitoria una conclusión [Cfr. Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 58]. Sin embargo, todavía una conclusión *evidente* de conclusión *evidente* "evidenter sequitur et deducitur" de lo revelado, según la fórmula de Vitoria en Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216.

88 "In rebus quae exspectant ad summam fidem et pertinentibus ad mores et ad summam religionem, non potest errare, nec congregata nec dispersa, quod dicere haereticum est; in aliis autem potest nec inconvenit." Coment. 2-2, q. 1, a. 3, n. 14, p. 32.

89 Cfr. Ott. 1015 a, f. 8 r. y Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 58 s.

90 Tales definiciones doctrinales son algo que "tangeret scripturam sacram vel intellectum eius vel quod [...] posset aliquo modo determinari per scripturam sacram" como se expresa in 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1015 a, f. 7 r.

91 Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 3, p. 52.

minación de fe, aunque la Iglesia los use en la liturgia [92]. Tampoco es una definición de fe todo lo que un concilio universal usa como proposición verdadera: las razones aducidas por un concilio como prueba en que se apoya una definición de fe no son ellas mismas definición de fe [93]. A veces se define en un concilio algo no como de fe sino como probable; tampoco es esto una determinación de fe [94]. Para que haya una determinación de fe, se requiere que el concilio determine que la proposición de que se trata hay que tenerla como de fe. Tal es por ejemplo la definición de la existencia del purgatorio que hizo el Concilio Florentino: "quod est purgatorium, et quod constat ex scriptura sacra" [95]. La determinación de fe sólo se opone al magisterio no infalible [96]. Las definiciones infalibles de conclusiones teológicas son consideradas determinaciones de

---

[92] ibid.

[93] "Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, non sufficit quod concilium universale recte congregatum utatur illa tamquam vera, nec omnia illa quae adducuntur in tali concilio ad probandum et determinandum illa quae sunt fidei; omnia illa, inquam, non sunt de fide. Probo. In Concilio Florentino determinatur quod sacra unctio est sacramentum, et hoc est de fide. Sed tamen ibi ad confirmationem citatur Iacobus in quinto cap., si quis infirmatur in vobis, etc., qui locus ut dicunt omnes sancti, intelligitur de unctione extrema, et tamen non est de fide quod ille sit sensus." Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 3, p. 52.

[94] "Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, non sufficit quod sit determinata a papa et concilio generali tamquam vera. Probo. Quia potest determinari tamquam probabilis, sicut concilium, ut habetur De summa Trinitate et fide catholica, determinavit quod pueris in baptismo infundantur gratia et virtutes tamquam opinionem probabiliorem; quia quod baptizatus sit in gratia, est de fide, tamen quod virtutes infundantur, non est de fide, nec hoc illic tamquam de fide determinatur, sed illud determinavit Ecclesia tamquam opinionem probabiliorem", ibid., p. 53.

[95] "Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, requiritur quod concilium determinet eam esse tenendam tamquam de fide, ut quod purgatorium sit. Est determinatum in concilio Florentino quod est purgatorium, et quod constat ex scriptura sacra. Non tamen quidquid determinatur tamquam verum, est de fide; sed quidquid determinatur tamquam de fide, est credendum esse de fide. Hoc ergo requiritur", ibid.

[96] Según J. Salaverri, Vitoria distinguiría en las palabras citadas en la nota anterior "determinare [...] a) tamquam de fide credendum, b) tamquam vere tenendum" [De Ecclesia Christi, n. 909. *Sacrae Theologiae Summa,* t. I, Matriti, 1950, p. 774]. F. García Martínez ha mostrado bien que "determinatur tamquam de fide" se opone aquí sólo a "determinari ut probabilis" y a lo que se propone como razón o prueba de la definición; se opondrían, en otras palabras, magisterio infalible y magisterio meramente auténtico. [RevEspTeol. 11 (1951) 234 ss., n. 25; en el volumen *Estudios Teológicos...* p. 112 s., n. 25]. Que Vitoria considera determinaciones de fe las definiciones de conclusiones teológicas es claro [cfr. la nota siguiente]. Otro problema es si expresiones como "determinatur tamquam de fide" y "circa quamlibet harum propositionum est fides", tienen siempre sentido estricto.

fe [97]. No consta sin embargo —y hay indicios de lo contrario que ya hemos expuesto— que todas las determinaciones de fe sean objeto en sentido estricto de la fe divina y no meramente, cuando se trata de conclusiones teológicas, objetos a los que inclina mediatamente la fe divina como inclinaba ya antes de toda definición.

Cuando Vitoria trata de la herejía la concibe siempre como una oposición a la doctrina revelada: nada es herético sino lo que es contra la revelación de Dios [98]. Una proposición puede estar revelada de dos maneras: formalmente o en cuanto se deduce evidentemente de la Escritura [99]. Por ello, es claro que la herejía se extiende también al campo de lo mediatamente de fe [100]. Esta es también la amplitud del campo de la herejía, cuando dice Vitoria: "Haeresis potest esse circa omnia circa quae est fides, id est, circa omnia circa quae inclinat fides. Et ratio est quia sunt habitus contrarii. Unde si fides inclinat circa decem propositiones, circa illas solum est haeresis" [101]; también a las conclusiones teológicas inclina la fe [102].

En concreto, partiendo de estos principios, el campo dentro del cual puede darse herejía se delimita así: es hereje quien niega una verdad formalmente contenida en la Escritura, formalmente definida por la Iglesia o que se deduce evidentemente de una verdad formalmente contenida en la Escritura o definida [103]. La negación de lo virtualmente revelado es herejía porque de ella *se sigue* la negación de una verdad formalmente revelada; a propósito de este caso no se considera reflejamente la

---

97 Véase más arriba p. 61 s., n. 54 s. En realidad, también la verdad de una conclusión teológica "constat ex scriptura sacra", como es la nota característica de una determinación de fe: "aliquo modo determinari [potest] per scripturam sacram", según la expresión de Ott. 1015 a, f. 7 r.

98 "Nihil est haereticum nisi quod est contra revelatum a Deo. Hoc dico propter istos qui sunt arrendadores de las alcabalas; omnia quae audiunt falsa, dicunt esse falsa et haeretica." Coment. 2-2, q. 1, a. 1, n. 12, p. 11.

99 Cfr. el pasaje transcrito en p. 63, n. 64.

100 El pasaje aludido continúa de esta manera: "Sicut ista, Christus habuit duas voluntates, expresse non est in biblia, sed tamen evidenter deducitur ex contentis ibi, habetur enim quod Christus est homo; et Christus est Deus: ergo habuit unam voluntatem inquantum homo et aliam inquantum Deus. Unde qui negaret Christum esse risibilem, esset haereticus." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216. Cfr. también ibid. n. 9, p. 219 s.

101 Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 217.

102 Cfr. pasaje transcrito más arriba en p. 59, n. 42.

103 "Non solum est haereticus qui negat propositionem formaliter existentem in scriptura vel in determinatione Ecclesiae, sed etiam qui negat illam quae sequitur ex propositione contenta in scriptura vel in determinatione Ecclesiae, ita quod nulla est apparentia ad negandam consequentiam." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 219. Cfr. ibid., p. 217 s. y q. 1, a. 1, n. 12, p. 11. A veces se emplea la formulación de Santo Tomás; herejía es la negación de los artículos o de las consecuencias de los artículos, Cfr. Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 1, p. 213 y n. 8, p. 217.

hipótesis de un virtual revelado definido por la Iglesia, pero es significativo que el ejemplo que se aduce de esta oposición *mediata* sea de hecho una conclusión teológica definida, aunque no se insista ahora en su carácter de definida [104], que por lo demás no es ignorado por Vitoria [105]. En el caso de la negación de una conclusión, para que haya herejía es necesario que la deducción sea evidente no sólo "quoad se" sino también "quoad nos" [106]. No hay herejía sino cuando la oposición a lo revelado es absolutamente cierta [107].

Por falta de esta última cualidad, no es, por sí sola, herejía la oposición a proposiciones afirmadas por San Agustín o todos los Padres o la Universidad de París o todas las Universidades como de fe [108]. En 1526

---

104 "Illa propositio, Christus habuit duas voluntates non est formaliter et expresse in scriptura, sed sequitur evidenter ex illa. Patet; nam ibi habetur quod Christus est homo: ergo habuit voluntatem humanam. Item, habetur quod est Deus: ergo habuit voluntatem divinam. Ergo in illo fuerunt duae voluntates et naturae, scilicet humana et divina, et per consequens esset haereticus qui illam negaret. Et ratio est quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, quia sequitur bene: Christus non habuit duas naturas: ergo vel non est Deus vel non est homo. Sed negare hoc consequens est haereticum: ergo et antecedens." Comment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 217 s.

105 Cfr. el pasaje transcrito más arriba en p. 61 s., n. 55.

106 "Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, id est quod illi teneamur assentire per fidem, non sufficit quod secundum se inferatur ex sacra scriptura, sed requiritur quod inferatur quoad nos, id est quod nobis constet quod infertur. Sicut tempore passionis, ex eclipsi solis, sequebatur lunam interponi inter ipsum solem et terram forte secundum se, et tamen quia non constabat nobis, non fuit de fide, nec etiam modo est. Forte fuit alia causa." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 218. No se olvide que en la p. 217 acaba de afirmar Vitoria la correspondencia entre fe y herejía; sus palabras han sido referidas más arriba en p. 69 en el texto correspondiente a la n. 101.

107 "Non est aliquis haereticus quatumcumque dissentiat propositioni de fide, quoadusque sit sufficienter instructus ex aliquo principio infallibili." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216. Cuando se trata de una conclusión se insiste en que ha de ser "circa propositionem illam quae *evidenter* sequitur ex contentis in sacra scriptura vel in doctrina Ecclesiae", ibid. n. 8, p. 217. Cfr. también q. 1, a. 1, n. 12, p. 11 ("contra deducta ex sacra scriptura *evidenter*"). "Nihil est haereticum nisi *manifeste* sit contra sacram scripturam, vel eliciatur *manifeste* contrarium ex sacra scriptura." In I, q. 1, a. 8. MPUSa, 182, f. 21 v.

108 "Nullus est doctor tantae auctoritatis quin possit errare circa fidem, ut Augustinus et tota Universitas Parisiensis potest errare. Dico ergo quod numquam aliquis est haereticus quoadusque sibi constet quod illud cui dissentit continetur in sacra scriptura vel quod est determinatio Ecclesiae [...] Quantumcumque mihi constet aliquam propositionem esse in Augustino et in omnibus sanctis, et etiam determinatam ab Universitate Parisiensi, quandiu tamen non mihi constat quod est in scriptura aut quod est determinata ab Ecclesia [...] non dicor ego vel aliquis alius pertinaciter errare et esse haereticus." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216. "Quantumcumque omnes doctores et sancti et omnes universitates dicant quod aliqua propositio est de fide et quod sequitur ex scriptura, non tenetur homo credere illam nisi constet quod

quedaba todavía Vitoria dentro de la concepción de los Padres como doctores "auténticos" en las cosas de fe. Por eso, lo que tales doctores "auténticos" consideraban herejía, había que tenerlo por tal[109]. El pasaje en que se expone esta doctrina depende de Torquemada, a quien se cita expresamente[110]. En los comentarios posteriores (1534 y 1539) no queda rastro de esta concepción. Se considera indiferentemente el caso de un Padre y el de todos los Padres[111]. Negar lo que ellos afirman como de fe o lo que afirma la Universidad de París o las Universidades en general, aunque no es herejía, es pecado grave[112]. La oposición a los Padres es calificada de "temerarium" en las lecturas de 1539[113].

Cuando estas autoridades no infalibles están a favor del hecho de una deducción de lo revelado que sin embargo "non constet nobis, dato quod secundum se sequatur", la negación de este presunto virtual revelado no es herejía si se funda en alguna razón probabble. En caso contrario "forte

---

est determinata per veritatem infallibilem" ibid., n. 8, p. 219. "Saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum et postea accusantur ab aliis et determinantur multa haeretica quae nullo modo sunt, quae fiunt optime ab istis inquisitoribus que lo saben bien hacer, parum scientes de sacra theologia, contra quos notandum quod nihil est haereticum nisi *manifeste* sit contra sacram scripturam vel eliciatur *manifeste* contrarium ex sacra scriptura." In I, q. 1, a. 8. MPUSa 182, f. 21 v.

109 "Verum est tamen quod Ecclesia approbavit, tamquam de fide, illa, quae doctores sancti scripserunt tamquam de fide, puta contra haereticos. Itaque illa quae Hieronimus, Augustinus et alii antiquiores reputant haeretica, ecclesia tenet pro haereticis et bene." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1015 a, f. 39 v.

110 "Sed de hac materia videte latissime in de Turrecremata, lib. 4, p. 2 per totum ubi multa pulchra et utilia adducit", ibid.

111 Véase en los textos transcritos más arriba, p. 70 s., n. 108.

112 "Quamvis hoc sit verum, quod non est aliquis haereticus donec sibi constet quod propositio cui dissentit continetur in sacra scriptura vel quod est determinata ab ecclesia, tamen graviter peccaret quicumque dissentiret alicui propositioni pertinenti ad bonos mores in qua communiter conveniunt omnes sancti et doctores; vel si esset determinata ab Universitate utputa Parisiensi; talis enim semper peccaret mortaliter." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 216 s. "Tamen graviter peccaret qui dissentiret dictis illorum [omnes doctores et sancti et omnes universitates]" ibid. n. 8, p. 219. En toda esta doctrina nótese esta limitación: "Hoc intelligo quando non haberem rationes in contrarium, quia dato quod Parisiensis Universitas determinasset illud, si tamen ego tenerem contrarium, quod invenirem in Augustino et Hieronimo, non peccarem", ibid. n. 7, p. 217.

113 "Unde quia aliquis dicat contra Augustinum, Hieronimum, etc., dato esset valde temerarium et male factum tantos doctores qui specialius auxiliabantur a Deo et utebantur prope semper testimoniis sacrae scripturae." In I, q. 1, a. 8. MPUSa, 182, f. 21 v.

essem haereticus"[114] o, como se dice con más precisión en otro lugar, sería "suspectus haereticus"[115].

Tampoco es herejía la negación de una determinación de la Iglesia cuando no es una definición de fe. Hay sin embargo pecado mortal en ello y así pecaría gravísimamente quien afirmase error en la canonización de los santos[116]. Teniendo en cuenta que en teoría, Vitoria no desecha del todo la hipótesis de un error posible en la canonización de los santos[117], y que la afirmación de pecado en la negación de una determinación no de fe no se limita en Vitoria al caso de la canonización[118], puede señalarse aquí una insinuación de la obligación moral frente al magisterio no infalible. La insinuación es tanto más fuerte cuanto que las determinaciones de fe en Vitoria son sinónimas, como hemos explicado, de determinación infalible[119].

En la historia del problema que estudiamos, Vitoria no lo deja en el estado en que lo recibe. Niega la pertenencia inmediata a la fe de la conclusión teológica en sí misma, como ya lo había hecho Cayetano. En cuanto a la conclusión después de definida por la Iglesia, aunque no se planteó reflejamente el problema de su carácter de fe, dejó insinuaciones

---

114 "Quatumcumque videatur aliquibus doctoribus et teneant aliquam propositionem inferri ex scriptura, si tamen illud quod infertur non constet nobis, dato quod secundum se sequatur, non sequitur quod propositio illa sit de fide quoad nos, id est non tenemur illi assentire ex fide, si non est nobis evidens consequentia. Sicut ex illo ad Romanos 1 [v. 32], Digni sunt morte, non solum qui talia faciunt, sed et qui consentiunt, inferunt aliqui quod non licet consulere minus malum ut evitemus maius. Sed ego nego consequentiam; et do rationem, quia qui consulit non consentitur [?], immo dolet. Si non darem rationem apparentem, forte essem haereticus." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 8, p. 218.

115 "Quicumque negat propositionem quam omnes sancti et sapientes dicunt sequi ex scriptura, est suspectus haereticus; non tamen est haereticus propter illud", ibid., p. 219.

116 "Multa alia sunt quae Ecclesia determinat non tanquam de fide; et illa negare non est haereticum, quamvis graviter peccet negans et mortaliter, sicut quod in canonizatione sanctorum ecclesia non errat, non est de fide nec esset haereticus qui hoc negaret, gravissime tamen peccaret." Coment. 2-2, q. 11, a. 2, n. 7, p. 217. "Non semper propositionem contrariam determinationi Ecclesiae esse haereticam, sed solum determinationi Ecclesiae de fide. Nec enim canonizatio sanctorum est de fide nec quod Beata Virgo est in coelo in corpore. Et ideo licet in his aliquis sentiret contrarium determinationi Ecclesiae non esset haereticum; graviter tamen peccaret." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1015 a, f. 39 v.

117 Ott. 1015 a continúa después de las palabras citadas en la nota anterior: "quia *vel* ecclesia non potest errare etiam in illis *vel* si potest non est cuiusque hominis privati hoc iudicare". En 1534 el "creditur tamquam certum" [Coment. 2-2, q. 1, a. 10, n. 12, p. 59] tampoco parece excluir con certeza *absoluta* la posibilidad de que no sea así.

118 Véase en los pasajes citados más arriba, en la n. 116.

119 Véase más arriba p. 68, n. 96.

de sentido negativo, que serán desarrolladas por su discípulo Cano y que preparan la posición que ha pasado a la historia de la Teología ligada al nombre de Molina. En esto está su mérito personal y su avance sobre Cayetano.

El avance indicado supone una consideración siempre mayor del problema desde el ángulo de la certeza de fe. Sin embargo esta consideración no es en él la única. La problemática medieval con su consideración prevalentemente moral de la fe conserva todavía un puesto notable, sobre todo en la concepción de la herejía, que se extiende también a la negación de las conclusiones teológicas. También se da en él en una ocasión una afirmación del carácter de fe, en sentido noético, de la conclusión teológica.

Su terminología de censuras es muy elemental. Torquemada poseía ya una terminología mucho más rica. Pero Torquemada tiene sobre Vitoria un influjo modesto. Y es en esto más bien Cayetano —en quien tampoco había una terminología muy desarrollada— el que influye en Vitoria.

Vitoria afirma la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos. Disiente en ello de Cayetano. La canonización queda fuera del campo de la fe, también para Vitoria, quizás porque no hay absoluta certeza de que en ella es infalible la Iglesia.



CAPITULO III

DOMINGO DE SOTO



Compañero de Vitoria largos años en el profesorado, quizás también discípulo suyo en París [1], Domingo de Soto [2] fue, juntamente con Vitoria, uno de los grandes artífices de la renovación teológica de Salamanca. Sus éxitos como profesor, aunque no hayan dejado un recuerdo tan brillante como los de Vitoria, fueron sin duda muy grandes [3]. En compensación, superó a Vitoria en el influjo directo ejercido sobre la posteridad por su notable producción impresa [4].

Formado en París, bullían en él inquietudes, semejantes a las de Vitoria, por la renovación de la Teología. Estas inquietudes se manifiestan en el prólogo de su obra *De natura et gratia,* dirigido a los Padres de Trento [5]. Su petición de más sobriedad en la especulación y de un estilo

---

[1] Cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 291 quien alude a los testimonios de Medina, Báñez y Quetif.

[2] Datos biográficos de Soto en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 289-301. Stegmüller, "Soto (Domingo de)", LTK. 9, 682. Beltrán de Heredia, "Introducción biográfica", en la obra de V. D. Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica,* 2.ª edición. Salamanca, 1944, p. 17-71; el mismo en "Soto (Dominique de)". DTC. 14, 2423-2431. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento,* Valladolid, 1951, p. 314-339.

[3] Soto es consciente de ello cuando en la Relección de 1539 dice: "At non est quod iam vos contendam attentos facere aut benevolos. Sane qui (ni fallor) certus sum id iamdiu lectionibus frequentibus ac relectionibus apud vos comparasse, ut quotiescumque de quaque re dicturus prodeo vos habeam accommodatissimos." Manuscrito Biblioteca del Cabildo Catedral de Palencia [en adelante: MCP] 13, f. 202 r-v.

[4] Catálogo de las obras de Soto en Stegmüller. "Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto." En G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient,* Freiburg, 1951, I, p. 169, n. 2.

[5] Ya lo hizo notar Lang, *Die loci...,* p. 53. Cfr. Soto, *De natura et gratia,* Praefatio. Venetiis, 1547, especialmente f. 3.

más cuidado es de un marcado sabor humanista. Pero quizás no haya insistido tanto como Vitoria en el carácter positivo de una teología renovada [6].

Practicó, como el mismo Vitoria, un tomismo abierto [7]. Era natural en un espíritu tan humanista como el suyo. También debió inclinarle a esta cierta apertura su primera formación en los ambientes nominalistas de Monteagudo [8], donde el constituir la "schola non affectata" era el mayor timbre de gloria.

Las fuentes, que utilizamos para nuestro estudio, son las siguientes, que enumeramos por orden cronológico:

1) Lecturas a la 1.ª parte de la Suma correspondientes al curso de 1535. Utilizamos los Códices Ottoboniano latino 1021 y Ottoboniano latino 1042 a. Ottoboniano 1042 a corresponde ciertamente al ciclo que comienza con el curso de 1535, aunque su f. 1r se abra con una rúbrica equivocada; las indicaciones cronológicas del f. 197 r y f. 390 v (esta última en Ottoboniano 1042 b) permiten corregirla con certeza [9]. El Ottobo-

---

6 Una indicación en este sentido falta entre las reformas pedidas en la Praefatio del "*De natura et gratia.*" Recordando las tres acepciones que Durando da a la Teología, quiere que sólo la 3.ª (la deducción de conclusiones) se reconozca estrictamente como Teología. La 2.ª ("tradere, defendere et declarare" lo revelado) "potest... vocari theologia, sed *largo modo.*" In I, q. 1, a. 1, Ott. 1042 a, f. 7 v (Ott. 1021, f. 7 v: "non improprie"; "proprie" se reserva para la deducción). La interpretación que Soto hace allí de Durando quizás no sea del todo objetiva. Durando no negó que la 3.ª acepción sea Teología, sino más bien hizo notar que la 3.ª acepción prácticamente se reduce a la 2.ª (Comparar Durando, In prol. Sent. q. 1, n. 8, Venetiis, 1571, f. 2 v-a y n. 48, f. 5 r). De todos modos es interesante para la historia de los comienzos de una concepción más positiva de la Teología, el que en el s. XIV se tome conciencia refleja de la existencia de otras funciones teológicas distintas del deducir conclusiones. Cfr. Lang., DivThom. (Fr.) 22 (1944) 266 s.

7 Soto no temía cuando llegaba la ocasión seguir a Marsilio, Gregorio y Almaino contra "omnes Reales tam *Thomistas* quam Scotistas" (Ott. 782, f. 138 v apud Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 309. Los ejemplos tomados allí de Ott. 1056 no son de Soto, sino de Vitoria; Ott. 1056 no es de Soto. Cfr. Ehrle, ibid. p. 172, n. 2). Sobre los parentescos entre las teorías físicas de Soto y las nominalistas, Cfr., el párrafo que P. Duhem dedica a "Dominique Soto et le Nominalisme Parisien", en *Etudes sur Léonard de Vinci,* 3 série, Paris, 1913, p. 270-273.

8 "Inter Nominales nati sumus, interque Reales nutriti", dice Soto de sí mismo; la referencia en Villoslada, *La Universidad...*, p. 117, n. 20. Sobre lo moderado y ecléctico del nominalismo de Monteagudo, cfr. ibid, p. 117 ss.

9 Es un códice en cuarto menor. Letra algo descuidada. Unas hojas de protección, más o menos transparentes, pegadas a los folios, dificultan la lectura. Contiene: f. 1-187 r. D. Soto I, q. 1-49, a. 5; f. 188 r-195 v. D. Soto 2-2, q. 120-122, a. 4; f. 197 r-207 v. D. Soto 1, q. 50 hasta el a. 4. El Comentario continúa en Ott. 1042 b que no hemos examinado detenidamente. Ott. 1042 a, f. 197 r al comenzar 1, q. 50 se anota: Anno 1536. Ott. 1042 b en su último folio como fecha final da el año 1537. Para la cuestión de cronología, cfr. Stegmüller, TheolRev. 29 (1930) 58.

niano latino 1021[10] no contiene indicaciones cronológicas. Pero una comparación con el 1042 a revela un paralelismo tan estrecho que no deja dudas de su pertenencia al mismo ciclo[11].

2) Las relecciones[12] "De sacro canone et eius sensibus", "De catalogo librorum sacrae scripturae" y "De haeresi", tenidas por Soto en 1536, 1537 y 1539 respectivamente[13]. Para ellas utilizamos el Manuscrito 13 de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia[14]. Para la Relección "de haeresi" hemos examinado también el Manuscrito 333-166-1 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Desgraciadamente contiene sólo un Epítome de esta relección, en el que el autor del resumen omite varios pasajes de los de mayor interés para nuestro estudio.

---

[10] En cuarto menor. La parte que es de Soto es de letra algo descuidada. Contiene: f. 1-218 r. D. Soto 1, q. 1-49, a. 3; f. 220 r-285 v (f. 271 y 272 en blanco), Sotomayor 1, q. 1-14, a. 13; f. 298 r-315 v y 321 r-379 v contienen respectivamente 1, q. 35-44 y 46-49 anónimos. ¿Quizás del mismo Sotomayor?

[11] Fuera de los dos códices que utilizamos no hay más manuscritos que contengan lecturas de Soto de las primeras cuestiones de la primera parte de la Suma que Ms. 123-1-17 de la Biblioteca de Evora. Una lista de los manuscritos existentes de Soto en Stegmüller. Zur Gnadenlehre... (Schreiber) *Das Weltkonzil von Trient*. I, p. 170 en nota.

[12] Según Beltrán de Heredia las relecciones eran "las disertaciones o conferencias que pronunciaban los graduandos y los catedráticos ante su respectiva Facultad o ante la Universidad sobre algún punto doctrinal. Eran en la vida universitaria de esta época una lejana reminiscencia de las *cuestiones disputadas,* en las cuales, al igual que en las relecciones, solían cristalizar los puntos principales tratados en las lecciones ordinarias". *Los Manuscritos...*, p. 123. F. Pelster puntualiza: "Es sind keine Disputationen, sondern Dissertationen des Magisters, welche dieser ein oder zweimal in Jahr über Themata von grösserer Bedeutung öffentlich hielt. Ich sehe in ihnen eine Fortbildung der früheren feierlichen Determinatio." "Zur Geschichte der Schule von Salamanca." Greg. 12 (1931) 307.

[13] MCP. 13, f. 266 r: "Relectio Reverendissimi P. Fr. Dominici de Soto Magistri, Circa Primum Sententiarum de Sacro Canone et eius sensibus, habita Salmanticae anno a Virgineo Partu 1536"; f. 254 r: "Relectio de Catalogo librorum Sacrae Scripturae habita Salmanticae a nostro Reverendissimo Magistro Fratre D. de Soto anno Domini 1537"; f. 202 r: "Relectio Magistri Fratris Dominici de Soto, De haeresi, quam habuit Salmanticae anno D. 1539." Esta última fecha es confirmada por MUSe 333-166-1, f. 181 r: "Epitome Relectionis de Haeresi R. Magistri Fratris Dominici de Soto, Salmanticae anno Domini 1539."

[14] Códice en cuarto menor. En f. 202 r comienza una serie de 7 Relecciones inéditas de Soto; en la parte anterior el ms. contiene 13 relecciones de Vitoria sobre las cuales cfr. M. Andrés, Anthologica Annua 1 (1953) 502-505. Las relecciones de Soto son de letra clara y, a lo que parece, de la misma mano: quizás de Fr. Andreas de Burgos cuyo nombre hemos visto escrito en f. 231 v y 241 v. Contenido: f. 202 r-213 r De haeresi. 1539; f. 218 r-231 r De indulgentiis. 1536 (in die Inventionis sanctae Crucis); f. 232 r-241 r De dominio. 1534; f. 242 r-253 r De sensibus sacrae scripturae. 1538; f. 254 r-265 r De catalogo librorum sacrae scripturae. 1537; f. 266 r-275 r De sacro canone et eius sensibus, 1536; f. 276 r-282 v De merito Christi. 1531.

3) Lecturas a la 2-2 correspondientes al ciclo que comienza en 1539. Utilizamos para ellas el Códice Ottoboniano latino 782 [15]. El valor de este códice es excepcional, ya que, a lo que parece, contiene correcciones de mano del mismo Soto; de esa misma mano están escritos totalmente varios folios. Cuando citamos algo que probablemente es de mano de Soto, lo indicamos en la nota correspondiente [16].

4) Los Comentarios "in libros Posteriorum Aristotelis" [17], publicados por vez primera en 1544 [18].

5) *De natura et gratia* [19] y la Apología contra Catarino [20], ambas de 1547.

6) El Comentario a la Epístola a los Romanos [21] de 1550.

7) La obra *De iustitia et iure* [22], cuya primera edición es de 1556.

8) El Comentario al libro IV de las Sentencias [23], cuyo primer tomo es de 1557 y el segundo de 1560.

Como se ve, las fuentes utilizadas son, en una parte notable, manuscritas. Sabido es que Soto no estimaba los "Reportata" de discípulos [24] y que al final de su Comentario al IV de las Sentencias llegó a desautorizar toda su herencia manuscrita [25]. Pero, dejando aparte el caso particular de Ott. 782, que, por haber sido corregido por el mismo Soto, no tiene porqué ser considerado "reportata" de discípulos, no hay motivo

---

15 Tomo en folio escrito con espléndida caligrafía, f. 1-55. D. Soto 1, q. 52-67, a. 3; f. 57-115 D. Soto 2-2, q. 1-32, a. 7; f. 116-150 D. Soto 3, q. 1-3, a. 7. El contenido desde f. 150 hasta el final es muy complejo; no nos detenemos en su descripción. f. 57 r: "Scholia Magistri Fratris Dominici de Soto in secundam secundae Sancti Thomae 18 ianuarii anni 1539.

16 Cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 305. Ignoramos porqué Mori *(Il motivo...* p. 76, n. 12) limita la frase general de Ehrle a los 57 primeros folios. Las correcciones y adiciones, que se ven en los 57 primeros folios, son de la misma mano que las que se ven en folios posteriores.

17 *In libros Posteriorum Aristotelis sive de Demonstratione absolutissima commentaria,* Venetiis 1574.

18 Las fechas en que por primera vez publicó Soto sus diversas obras las tomanos del Catálogo de Stegmüller, l. c. en nuestra p. 77, n. 4.

19 *Ad Sanctum Concilium Tridentinum de natura et gratia,* Venetiis, 1547.

20 *Apologia Fratris Dominici Soto Segobiensis* [...] *qua Reverendo Patri Ambrosio Catharino de certitudine gratiae respondet,* Venetiis, 1547.

21 *In Epistolam Divi Pauli ad Romanos Commentarii,* Antuerpiae, 1550.

22 *De iustitia et iure,* Lugduni, 1582.

23 *In quartum Sententiarum,* T. I, Venetiis, 1584: T. II, Venetiis, 1575.

24 "Quae in gymnasio publice dictamus, quaeque auditores tumultuarie codicibus excipiunt." *De ratione tegendi et detegendi secretum,* Prólogo, Romae, 1574. En esta edición estos folios sin paginación.

25 "Complura alia manu scripta nomine meo circumferuntur, quae dum publicitus praelegebam, auditores in sui alveolis excipiebant. Praeterea commentarios in Mathaeum bona ex parte scripsi: nulli tamen istorum operum postremam manum adhibui. Et ideo si postquam me Deus ab hac luce elocaverit quispiam eiusmodi volumina evulgaverit, protestor non fore mea." In IV Sent. T. 2, p. 724 b.

que impida, el que, a pesar de la desautorización de Soto —explicable en gran parte por motivos extrínsecos a los mismos manuscritos [26]—, los consideremos medio suficientemente fiel para conocer su mente. De hecho, en las dos ocasiones en que hemos utilizado dos "reportata" diversos para unas mismas lecturas (Ott. 1021 y 1042 a para la 1.ª parte de la Suma y MCP 13 y MUSe 333-166-1 para la Relección "de haeresi"), la comparación lleva a una conclusión totalmente optimista. En todo caso, la desautorización de Soto no hace peores estos "reportata" que los que nos han sido conservados de otros teólogos o del mismo Francisco de Vitoria.

Ya Marín Sola, en su obra sobre la evolución homogénea del dogma [27], citaba unas palabras de Soto en las que se afirma que las conclusiones deducidas con evidencia de los artículos [28] son objeto de un asentimiento de fe y no de un asentimiento teológico [29]. El asentimiento teológico se ejercita sobre conclusiones y no sobre los principios [30], pero no sobre toda clase de conclusiones, sino sólo sobre las deducidas por una consecuencia no evidente [31].

---

26 Beltrán de Heredia hace notar que quizás su actitud obedecía a disgustos inquisitoriales o de publicaciones furtivas. (*Los Manuscritos*... p. 19). En el texto que citamos en la nota anterior, puede descubrirse también la escrupulosidad del maestro, descontento de sus obras hasta que, después de larga elaboración, les da la última mano. En todo caso, las palabras con que prosigue en pasaje citado, cargan las tintas obscuras y son manifiestamente exageradas: "Quia nec collimata sunt, nec polita; et multis scaturiunt mendis; multa denique continent examine et censura et castigatione digna", l. c.

27 *L'Evolution*... I, n. 386, p. 156, n. 1.

28 Nótese que en el pasaje a que nos referimos la palabra "artículos" no tiene ciertamente sentido estricto. Poco antes de las palabras que citamos en la nota siguiente se dice: "Theologia [...] non est habitus *articulorum* fidei *quo* assentimur *sacrae scripturae revelatae*". In I Post., q. 2, a. 7, p. 102. Son frequentes los pasajes en que Soto toma la palabra "artículo" en sentido lato; otras veces, no consta que el sentido sea estricto.

29 "Assensus theologicus infertur ex articulis fidei, et adhuc non per consequentiam evidentem, nam qui sequuntur per consequentiam evidentem, itidem sunt assensus fidei." Ibid. "Nec possunt dici [assensus theologici] fides: nam fides est assensus qui habetur immediate sola auctoritate: aut qui inde evidenter elicitur, ut Christus est homo et per consequens Christus est risibilis", ibd. p. 104.

30 A continuación de las palabras citadas más arriba en n. 28: "sed habitus vel assensus, quos ex propositionibus revelatis deducunt theologi", ibid. p. 102. "Theologia vero non habetur immediate per auctoritatem, sed ex articulis fidei iuvante lumine naturali: ergo sicut in scientiis naturalibus, assensus principiorum dicitur intellectus, et assensus conclussionis dicitur scientia, ita et hic assensus principiorum dicitur fides et theologia dicitur scientia", ibid. p. 104.

31 En los pasajes citados más arriba en n. 29 se excluyen de la teología las conclusiones por consecuencia evidente; ejemplo de ellas es allí mismo: Cristo es hombre, luego risible; tal deducción no es teológica sino de fe. Ejemplos de deducción teológica (de consecuencia, por tanto, no evidente): "v. g. ex

Estas expresiones de Soto plantean varios problemas que Marín Sola no se detiene a examinar. Soto en sus comentarios a la Dialéctica de Aristóteles —que es la obra donde se encuentran las expresiones citadas— distingue diversos grados de evidencia y certeza [32], lo que obviamente abre el interrogante sobre cuál de ellos es suficiente para que a la conclusión se deba un asentimiento de fe y no un asentimiento teológico. Es esta una pregunta para cuya respuesta los Comentarios a la Dialéctica no proporcionan elementos suficientes, pero que puede resolverse a la luz de las lecturas y relecciones inéditas. Volveremos por tanto sobre ello a su tiempo.

Esta concepción de la Teología como hábito de conclusiones probables —de la que Soto no es quizás el primer representante en la historia de la Teología [33]— no es, en el pensamiento de Soto, incompatible con su carácter científico. La Teología es y debe llamarse ciencia, ya que no hay ningún otro nombre que le cuadre mejor. No puede llamarse fe porque fe es el asentimiento que se tiene inmediatamente por sola autoridad o el que se da a lo que se deduce evidentemente de lo aceptado por sola autoridad [34]; tampoco puede llamarse opinión por tratarse de deducciones que parten de principios certísimos aunque la consecuencia no sea evidente [35]. En realidad, en el lenguaje de Soto, que es en esto puro lenguaje aristotélico, opinión no es sino un asentimiento sobre un objeto contingente [36]. Las conclusiones teológicas, aunque sean conclusiones probables (por ser conclusiones de consecuencia inevidente), no son proposiciones de objeto contingente, sino necesario, como deducciones que son fundadas en prin-

---

illo articulo, Deus est trinus et unus inferunt theologi quasi exponentes illum, quod personae divinae constituuntur et distinguuntur relationibus; et ex illo articulo quod Deus est homo, inferunt quod Verbum divinum in instanti incarnatus est, quia opus Spiritus Sancti non exspectat tempus. Isti et alii assensus, qui sunt velut expositiones sacrae scripturae sunt theologia", ibid. p. 102.

[32] "Existimat enim vulgus dialecticorum hoc tempore nullam esse proprie scientiam praeter solas mathematicas, cum tamen apud sapientes philosophia naturalis et moralis sint propriae scientiae. Quamvis intra latitudinem propriae scientiae sint gradus maioris et minoris evidentiae et certitudinis." In I Post. q. 2, ad 3, p. 97.

[33] Según la interpretación que de él hace Lang [DivThom. (Fr.) 22 (1944) 264], Auréolo consideraría la deducción de conclusiones con probabilidad (con tal, sin embargo, que las conclusiones estén de hecho definidas) la misión propia de la teología. El pasaje aludido por Lang es: Auréolo, *Scriptum super Primum Sententiarum,* Prooem. sect. 1, q. 1, a 2. Edic. E. M. Buytaert. T. I. New York, 1953, n 91, p. 159.

[34] Cfr. el segundo pasaje citado más arriba, p. 81, n. 29.

[35] "Quod si quis persistat disputans de nomine quod non debet [theologia] vocari scientia, postquam non est evidens, probatur id demum, quia assensus theologici non habent quo alio nomine significantius nuncupentur. Non enim dicuntur opinio postquam procedunt ex certissimis principiis." In I Post., q. 2, a. 7, p. 104.

[36] "Definitio ergo opinionis, quae colligitur ex Aristotele, est quod sit assensus verus vel falsus obiecti contingentis." In I Post. q. 8, p. 423.

cipios certísimos. En esta misma obra sin embargo existe un pasaje en que se llama opinión a un tipo de deducción que se acerca bastante a la manera de ser de las conclusiones probables propias de la Teología [37]. Aunque el modo prevalente de hablar de Soto es el que hemos expuesto, este último pasaje acusaría en Soto cierta fluidez de terminología en torno a la noción de opinión, que no debe escandalizarnos excesivamente.

Esta es la posición de Soto en 1544, en sus comentarios a la Dialéctica, en torno a las relaciones entre conclusión teológica y fe divina. Pero no es nueva en él. Su posición es substancialmente la misma desde 1535 (la más lejana de las lecturas de Soto que poseemos con elementos sobre el problema). Quizás no en todas las lecturas y relecciones de este período están todos los elementos igualmente claros, pero sí lo bastante para que pueda señalarse homogeneidad en su posición. Por otra parte, en ellas encontraremos muchos elementos que perfilan y completan la posición, en varios puntos imprecisa, de 1544.

En las lecturas de 1535 hay ya una clara tendencia a considerar la teología como hábito de las consecuencias probables [38]. La deducción que, partiendo de que Dios es trino y uno, concluye que, en la Trinidad, las personas se distinguen por relaciones es ya —como lo será también en 1544 [39]— ejemplo típico de conclusión teológica [40]; mientras que por el contrario falta toda mención entre los ejemplos de conclusión teológica

---

37 "Generatur prima opinio ex praemissis evidentibus per inevidentiam consequentiae, quae ex terminis ipsis est inevidens", ibid. El caso no es exactamente el mismo que el de una deducción teológica inevidente, pues se dice que las premisas son evidentes; pero este hecho no dificulta el paralelismo. Más bien al contrario se estaría tentado de decir que, si cuando las premisas son evidentes puede haber opinión, a fortiori cuando interviene una premisa de fe.

38 "Theologia est habitus conclusionum quae inferuntur per consequentias probabiles ex propositionibus sacrae scripturae." In I, q. 1, a. 1, Ott. 1042 a, f. 7 r. "Theologia est quae infertur ex propositionibus bibliae saltem per consequentiam probabilem", ibid. Ott. 1021, f. 7 v. Tomamos la expresión "consecuencia probable" como sinónima de "consecuencia no evidente", no por la palabra "probable" que puede tener muchos sentidos [cfr. Deman, "Probabilis." RevScPhTh 22 (1933) 260-290] sino por la comparación con los demás textos que iremos citando de estas lecturas y la homogeneidad, que veremos, con textos posteriores. El "*saltem* per consequentiam probabilem" de Ott. 1021 excluye que "probabile" sea aquí sinónimo de "quod probari potest".

39 Pasaje citado más arriba, p. 81 s., n. 31.

40 "V. g. ex illo revelato quod sunt tres personae in una essentia, infertur quod personae distinguuntur relationibus." In I, q. 1, a. 1, Ott. 1021, f. 6 v. "Verbi gratia, revelatum est quod sunt tres personae in una essentia et ex hoc doctores inferunt: ergo etiam tres relationes, et personae distinguuntur per relationes", ibid. Ott. 1042 a, f. 6 r.

del que en 1544 será el ejemplo típico de conclusión por consecuencia evidente [41] y de cualquier otro que pueda sugerir una consecuencia evidente [42].

Con esta noción de Teología se hace la afirmación de la distinción entre fe y teología [43]. Es verdad que la razón en que se fundamenta tal distinción es que fe y Teología son entre sí como entendimiento y ciencia [44], razón que en realidad parecería válida también para las deducciones por consecuencia evidente. Téngase sin embargo en cuenta que esta razón reaparece en 1544 en un contexto en que no puede referirse sino a las conclusiones de consecuencia no evidente, ya que allí mismo las conclusiones por consecuencia evidente son declaradas objeto de un asentimiento de fe [45]. Por extraño que pueda parecer, Soto sólo deduce de esta razón que la Teología (hábito de conclusiones no evidentemente deducidas) y la fe son hábitos distintos. Nunca aplica esta razón al caso de las consecuencias evidentes a partir de lo revelado. Más aún el texto citado de 1544 da a entender que no cree valida esta razón para ellas [46].

En estas mismas lecturas de 1535 se habla también a veces de las conclusiones evidentemente deducidas y no sólo de las probables. Pero es para afirmar que tales conclusiones son más ciertas que toda ciencia hu-

---

41 Segundo pasaje citado más arriba, p. 81, n. 29.

42 Los otros ejemplos de las lecturas de 1535: "Ex illo ad Rom. 13 et ad Titum 3, subditi estote potestatibus sublimioribus inferunt theologi quod principes obligant in foro conscientiae"; sigue otro ejemplo de cómo la Teología puede explicar el texto "qui viderit mulierem ad concupiscendam, iam moechatus est in corde suo". In I, q. 1, a. 1, Ott. 1021, f. 6 v. Comparar con Ott. 1042 a, f 6 r-v, donde los ejemplos son exactamente los mismos.

43 "Fides non est theologia" In I, q. 1, a. 1, Ott. 1021, f. 7 v. "Falsum est dicere theologiam esse vel accipi pro fide", ibid. Ott. 1042 a, f. 7 r.

44 "Nam differunt sicut in naturalibus intellectus et scientia, quia fides est principia theologiae", Ott. 1021, f. 7 v. "Sicut in scientiis naturalibus scientia distinguitur ab intellectu quia intellectus est principiorum, scientia vero conclusionum, quae inferuntur ex principiis, quorum est intellectus. Ita dico de fide et theologia, quia fides est principiorum habitus sed theologia est habitus conclusionum, quae ex principiis quae sunt articuli fidei inferuntur". Ott. 1042 a, f. 7 r-v.

45 "Nec possunt dici [assensus theologici] fides: nam fides est assensus qui habetur immediate sola auctoritate: aut qui inde evidenter elicitur, ut Christus est homo et per consequens Christus est risibilis: Theologia vero non habetur immediate per auctoritatem, sed ex articulis fidei iuvante lumine naturali: ergo sicut in scientiis naturalibus, assensus principiorum dicitur intellectus et assensus conclusionis dicitur scientia, ita et hic assensus principiorum dicitur fides et theologia dicitur scientia." In I Post. q. 2, a. 7, p. 104.

46 ¿Se sigue de ello que para Soto consecuencia evidente e inevidente corresponden a análisis y raciocinio? No es probable. La razón decisiva quedará clara en seguida, cuando estudiemos qué grados de evidencia (de los distinguidos en el pasaje citado en p. 82, n. 32) bastan para que la conclusión sea de fe. Como veremos postula Soto la certeza de la ciencia natural y no otra. Cfr. Relectio de haeresi, MCP. 13, f. 205 v. Otra cosa es que Soto, como era general en su tiempo, no distinga lo implícito de lo virtual; lo analítico estaría *también* incluído en las deducciones de consecuencia evidente.

mana "sicut fides ipsa" [47]. Inmediatamente después Soto no se preocupa de probar sino que la fe es superior en certeza a toda ciencia humana [48], lo que sugiere que tales conclusiones por consecuencia manifiesta participan de la certeza propia de la fe.

Estos elementos reaparecen en lecturas posteriores. Así en las lecturas sobre la 2-2 de 1539 se afirma la distinción entre teología y fe [49]. Ninguna proposición puede ser objeto de fe y teología [50]. Objeto propio de la teología son aquellas conclusiones que se deducen de la sagrada escritura mediante razones naturales y, por cierto, se deducen no evidente, sino probablemente: ejemplo de tales conclusiones teológicas es, como en 1535 y en 1544, la distinción de las personas divinas por relaciones [51]. Ante estas claras afirmaciones, no debe ser desconcertante el que una vez más se dé, en las lecturas de 1539, como razón de la distinción entre fe y teología, el carácter mediato de esta última [52].

Pero el esquema más amplio en que se encuadran y completan estos elementos se encuentra en las Relecciones de 1536, 1537 y 1539, sobre todo en esta última en la que Soto trató de la noción de herejía.

Para estudiar la noción de herejía, Soto se enfrenta con la concepción, tan típica de la baja escolástica, de las clasificaciones detallistas de las verdades católicas. Recuerda en concreto la de Ockam y Torquemada [53] y expresa su disgusto ante ellas como ante un fruto de una casuística inútil de espíritu canonista más que teológico [54]. En realidad no hay sino dos grados de verdad católica; verdad católica es verdad recibida por revelación divina y la revelación divina se realiza en dos formas: hay una re-

---

47 "Habitus ipse theologiae, saltem conclusionum quae sequuntur manifeste ex ipsis articulis fidei est certior, sicut fides ipsa." In I, q. 1, a. 5. Ott. 1021, f. 18 r. Lo mismo en Ott. 1042 a, f. 16 r.

48 Ott. 1021 continua después de las palabras citadas en la n. 47: ita quod inquantum est de se, ille habitus fidei inclinat ad assentiendum certius quam habitus scientiae humanae". Lo mismo Ott. 1042 a, f. 16 r-v.

49 "Theologia [...] differt ab utraque [fides et prophetia]." In 2-2, q. 1, a. 1, Ott. 782, f. 59 r. Probablemente de mano de Soto.

50 "Fides et theologia non sunt de eadem propositione." In 2-2, q. 1, a. 5, Ott., 782, f. 64 r.

51 "Theologia vero est de aliis conclusionibus quae deducuntur ex sacra scriptura adiunctis etiam rationibus naturalibus et quae deducuntur non evidenter sed probabiliter, ut quod personae divinae distinguantur per relationes, quod relationes distinguantur ratione ab essentia", ibid.

52 "Theologia vero ut dictum est differt ab utraque [fides et prophetia] quia licet praesupponat aliqua principia revelata, tamen non nititur sola revelatione, sed rationibus naturalibus." In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 782, f. 59 r.

53 Relectio de haeresi [en adelante citaremos Rel. y el año en que se tuvo; aquí: 1539], MCP. 13, f. 205 r. Soto no reproduce con toda exactitud la clasificación de Torquemada [véase más arriba p. 32 s.].

54 "Modus iste multiplicandi istos gradus est praeter rationem; qui peculiaris est canonistis." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 r.

velación inmediata y otra mediata [55]. La noción especulativa de cada una de ellas la explicaremos, cuando comparemos las nociones de inspiración y asistencia según Soto. Evitaremos así repeticiones inútiles. En concreto, todas las proposiciones expresamente contenidas en la sagrada escritura están reveladas por revelación inmediata [56]. También están reveladas por revelación inmediata las verdades que se deducen de la escritura por una consecuencia evidente ("per consequentiam manifestam in lumine naturali") [57]. Por el contrario, las verdades determinadas por la Iglesia como de fe están reveladas —en cuanto tales— sólo por una revelación mediata [58]. La comparación de estos dos modos de revelación (inmediata y mediata), considerándolos entre sí como principios y conclusiones [59], y la problemática —de la que tal comparación forma parte— sobre si la negación de una revelación inmediata y la negación de una revelación mediata constituyen una sola especie de herejía [60] suponen que, al menos, los objetos revelados por una revelación inmediata —y entre ellos también las conclusiones por consecuencia manifiesta— son objetos de fe divina. Encontramos así de nuevo la doctrina, ya explicada, del comentario a la Dialéctica. Por cierto, entre los ejemplos de conclusiones por consecuencia manifiesta y, por tanto, revelados por revelación inmediata, la Relección "de haeresi" aduce ya el que en 1544 será el ejemplo típico de conclusión evidente perteneciente a la fe y no a la teología: Cristo es hombre, luego Cristo es risible [61].

La Relección "de haeresi" explica un punto interesante que el Comentario a la Dialéctica deja impreciso: qué grado de evidencia ha de tener la consecuencia para que la conclusión pertenezca a las verdades

[55] "Duo penitus sunt gradus catholicarum propositionum; nam propositio catholica est proposito quae habetur per revelationem pertinens ad religionem. Revelatio, autem duplex est, scilicet immediata et mediata." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 r-v.

[56] "Propositiones omnes pertinentes ad religionem quae sunt primo modo revelatae, sunt catholicae in primo gradu. Istae sunt omnes quae expresse continentur in sacro canone." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 v.

[57] "et quae ex illis per consequentiam manifestam in lumine naturali colliguntur", ibid.

[58] "In 2.º gradu sunt omnes propositiones determinatae ab ecclesia tamquam de fide", ibid.

[59] "Sacra scriptura est sicut principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia", ibid., f. 206 r.

[60] "Utrum haeresis contra propositionem expressam in sacra scriptura [...] et haeresis contra determinationem ecclesiae [...] differant specie. Et arguitur ad partem affirmativam, nam videntur differre in ratione formali, quia prima est contra id quod est immediate revelatum et altera contra id quod mediate revelatum", ibid. Este presupuesto no es rechazado al resolver la cuestión.

[61] "Unde sicut haec, Verbum caro factum est, est in primo gradu, ita et illa, Christus est risibilis, quae certe inferuntur in lumine naturali. Item haec: Christus habuit intellectum creatum et voluntatem creatam", ibid., f. 205 v.

reveladas por revelación inmediata. No hace falta que la consecuencia tenga una certeza matemática, sino que basta que tenga la certeza de la ciencia natural [62]. De los tres grados de evidencia y certeza, a los que se alude en el Comentario a la Dialéctica, son aceptados los dos primeros [63]. Nada se dice del tercero. Probablemente, para Soto, una consecuencia de certeza moral no pasa de ser una consecuencia probable [64].

La relación entre los objetos determinados por la Iglesia como de fe y las verdades reveladas por una revelación inmediata no es siempre la misma. En realidad, dos son las funciones del magisterio infalible de la Iglesia: definir que tal autor o libro es inspirado y definir tal sentido concreto como sentido (de alguna manera) de la escritura [65]. Prescindimos de la primera función que constituye un caso muy especial: el único caso, según Soto, en que se define algo que no es ni una verdad contenida expresamente en la escritura ni una verdad que se sigue de la escritura [66]. Analicemos la segunda función del magisterio infalible de la Iglesia. La determinación de la Iglesia es, en la terminología de Soto, una revelación mediata. A veces la Iglesia, "contra protervissimos haereticos", define verdades que eran, anteriormente a la definición, evidentemente de fe y, en este sentido, reveladas por revelación inmediata [67]. Sin embargo el caso típico de definición en el que la verdad definida es, por el hecho mismo de la definición, revelada sólo por revelación mediata se da cuando la verdad, anteriormente a la definición no es evidentemente de fe. Se trata de una verdad que objetivamente y "quoad se" es de fe, pero no "quoad nos",

---

62 "Nec requiritur quod illatio habeat certitudinem mathematicam, sed satis est quod habeat certitudinem scientiae naturalis", ibid.

63 Cfr. en el pasaje citado más arriba, p. 82, n. 32, donde se distingue: matemáticas, filosofía natural y moral. Las tres son ciencia. Pero dentro del ámbito de la ciencia hay grados de mayor y menor evidencia y certeza.

64 Así era común entre los escolásticos, Cfr. Deman, RevScPhTh. 22 (1933) 271-275.

65 "Hac autem auctoritate proponendi nobis fidem bifariam Ecclesia fungitur. Primo definiendo, hunc illumve esse auctorem divinum, puta hunc esse Moysem, Esaiam, Mathaeum, vel Paulum, vel ex aliis unumquemlibet. Secundo exprimendo hunc vel illum sensum ex sacra scriptura, decernendoque illum esse de fide: ut quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedat, quod Mater Christi fuit Mater Dei, quod fuit Virgo perpetua et id genus cetera." In Epist. ad Rom. c. 1, p. 17 a.

66 Ecclesia potest determinare aliquam propositionem de fide, licet non sequatur ex sacra scriptura, scilicet haec qua asseritur hoc esse evangelium Mathaei vel Ioannis, etc." Rel. 1539. MCP. 13, f. 206 v. Para esta cuestión, cfr. Rel., 1537, MCP., 13, f. 255 r-v.

67 "Verum est tamen quod aliquando ecclesia determinat aliquas propositiones quae ante eius determinationem erant catholicae. [...] Nihilominus ecclesia determinat illas contra protervissimos haereticos." Rel. 1539, MCP. 13, f. 207 r.

al menos con evidencia [68]; de una verdad que no está expresamente contenida en la Escritura ni se sigue evidentemente de ella. Tal verdad, anteriormente a la definición, no es verdad católica [69]. En este sentido, defiende Soto, contra Ockam y Torquemada, que la Iglesia puede hacer de una proposición no católica, una católica, y de una no herética, una proposición herética [70]. Hay en este punto en Soto una fina percepción de lo que es el progreso dogmático en la Iglesia. Es verdad que esta percepción se complica con sus teorías personales. Pero es en él un mérito innegable haber advertido tan claramente que el dogma progresa [71]; en esta conciencia supera con mucho a Vitoria [72].

---

68 "Unde nos distinguimus bifariam contingere ut propositio aliqua sit conformis fidei: uno modo secundum se et quoad nos, id est, quod revera est conformis fidei et nobis constat illa conformitas; altero modo secundum se tantum, id est, quae in rei veritate sit conformis sed nobis non constat", ibid., f. 206 v. El ejemplo de este segundo caso es el tantas veces repetido: "Sed quod personae divinae distinguantur et constituantur per relationes, forte 2.° modo est conformis fidei, nam forte sequitur ex illa quod Deus est unus in essentia et trinus in personis, quod vix possumus intelligere nisi distinctio sit solum per relationes, sed tamen illa illatio non est nobis manifesta et determinata per ecclesiam", ibid. El hecho de que la Iglesia defina a veces verdades, anteriormente a su definición, manifiestamente de fe [véase más arriba nota 67] y a veces no manifiestas "quoad nos" en su deducción, explica que de los artículos unos sean revelados por revelación inmediata y otros sólo por mediata, como se dice ibid. f. 205 v.

69 "Ut propositio sit catholica debet esse conformis fidei primo modo et non sufficit secundo modo. Et probatur: proposito catholica, ut nomen sonat, idem est quod universalis, id est, quam universi fideles tenentur credere explicite vel implicite; sed nullam propositionem tenemur credere, quamquam sit conformis fidei, nisi sequatur manifeste ex sacra scriptura vel determinetur ab ecclesia", ibid. f. 206 v.

70 "Sequitur contra Ocham et Turrecrematam quod ecclesia potest facere de propositione non catholica catholicam et de non haeretica haereticam, ut puta quando determinat aliquem articulum fidei, qui antea non constabat esse de fide", ibid. f. 207 r.

71 Además de los pasajes de la Rel. de 1539, que vamos citando, puede verse esta clara idea de progreso dogmático en su posición contra Tomás Netter (Waldensis) de que la Iglesia puede aun ahora hacer nuevos artículos, Rel. 1536, f. 271 r. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 782, 66 v; con más limitación en f. 67 r; clara idea de progreso en la afirmación de que la Iglesia progresó lentamente en el conocimiento de qué libros eran canónicos; afirmación que tiene que conciliar con el hecho de que después de los apóstoles no hay nuevas revelaciones. Rel. 1537, f. 255 v-256 r.

72 Véase la pobreza de insinuaciones de Vitoria en esta línea cuando comenta 2-2, q. 1, a. 7, Ott. 1015 a, f. 5 v-6 r y Coment. 2-2, p. 44-47. En este comentario de 1534 hay algo más que en el de 1526; sin embargo aun en él hay demasiada insistencia en el principio de que hay mayor ciencia cuanto se es más cercano a los tiempos de Cristo, principio que no es apto para una concepción desarrollada del progreso dogmático: "Illi qui fuerunt propinquiores tempori Apostolorum, fuerunt magis docti; plura enim intellexerunt de divinis mysteriis, ut Origenes, Clemens, Dionysius, Cyprianus, Augustinus et alii, quia fuerunt viciniores", ibid. n. 4, p. 47.

Es fácilmente observable de todo lo expuesto que para Soto el punto de referencia es siempre en último término la Escritura. Cree Soto que probablemente la Iglesia no tiene nada como de fe que no esté explícita o implícitamente contenido en la Escritura [73]. De hecho aquellas verdades, como la virginidad perpetua de la Santísima Virgen, la existencia del purgatorio y otras semejantes, de las que pudiera objetarse que no están en ella, están, según Soto, si se toma la Escritura de una manera viviente, según la exposición que de ella hace la Iglesia desde los tiempos apostólicos [74]. Frente a toda definición de la Iglesia, cree Soto misión del teólogo mostrar de qué lugares de la Biblia ha sido colegida la verdad definida [75]. El que todas las verdades de Tradición estén contenidas en la Escritura es, sin embargo, algo meramente accidental, que sucede de hecho, pero que no era en modo alguno necesario para el carácter de fe de esas verdades [76]. Las verdades de Tradición que no están expresamente en la Escritura son consideradas por Soto como pertenecientes a la revelación mediata [77]. Quizás la raíz de esta posición está en la falta de una distinción clara entre Tradición constitutiva y continuativa, que permita perfilar las relaciones existentes entre Tradición y Magisterio [78].

De las dos maneras de revelación que Soto distingue, a la primera se debe ciertamente asentimiento de fe. ¿Se debe también a la segunda? Soto no plantea la cuestión expresamente bajo esta forma, sino preguntando si la herejía contra una revelación inmediata y contra una revelación mediata son de la misma especie [79]. Este planteamiento es natural en una

---

73 "Forsan tamquam de fide proprie nihil tenet ecclesia quod non sit vel implicite vel explicite in sacro canone." Rel. 1536; MCP. 13, f. 270 v.

74 "Ultimum argumentum potest fieri hic quod videtur ecclesia tenere multa de fide quae non sunt in canone, ut perpetuam virginitatem Virginis, purgatorium et alia id genus. Dicimus quod omnia illa sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum", ibid. f. 272 r.

75 "Non satis est theologo dicere, ecclesia in veritatibus fidei sic decrevit, sed munus eius est ostedere ex quibus locis scripturae id collegerit." In IV Sent. dist. 9, q. 2, a. 4. T. I, p. 444 b.

76 A continuación de las palabras citadas en n. 73: "sed est per accidens quod sint scripta omnia, quia nihilominus essent de fide", ibid. "Licet aliqua essent nondum scripta in ecclesia, dummodo ecclesia teneret tamquam tradita ab apostolis, essent perinde tamquam de fide tendenda ac si essent scripta in evangelio", ibid. f. 270 r. Para el sentido de este ser de fe véase la nota siguiente.

77 "Illa quae habentur ex traditione apostolorum per approbationem ecclesiae si non sunt expressa in canone sacrae scripturae sunt catholica in 2.º gradu." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 v.

78 Sobre la relación entre Tradición y Magisterio. Cfr. Lang. *Die loci...* p. 111 s. y Ch. Baumgartner. "*Tradition et Magistère.*" RechScR. 41 (1953) 161-187.

79 "Utrum haeresis contra propositionem expressam in sacra scriptura [...] et haeresis contra determinationem ecclesiae [...] differant specie." Rel. 1539, MCP. 13, f. 206 r.

Relección que trata sobre la noción de herejía. La cuestión en esta forma puede tener un sentido moral y lo tiene en Soto en primer plano. Soto se preocupa de determinar si la herejía contra una revelación inmediata y la herejía contra una revelación mediata son *pecados* de la misma especie y si existe una obligación consecuente de especificar en la confesión contra qué clase de revelación ha sido la herejía [80]. Pero la cuestión tiene también en Soto el sentido, más especulativo, de determinar la especie de los asentimientos que constituyen una herejía contra una revelación inmediata o contra una revelación mediata, como correlativos de los asentimientos debidos a esos dos grados de revelación [81].

Soto no atribuye gran importancia al problema. Cree que no importa gran cosa que se tome en él posición afirmativa o negativa [82]. Le parece sin embargo más probable que ambas maneras de herejía pertenecen a la misma especie. La razón es que tanto la autoridad de la escritura como la autoridad de la iglesia, respectiva e inmediatamente negadas en cada una de las dos maneras de herejía, son autoridad divina [83]. Por otra parte aunque en sí misma la verdad definida por la Iglesia sea una proposición a la que se debe asentimiento teológico y no de fe, pero la definición de la Iglesia no procede en virtud de esa deducción natural, sino en algún sentido por revelación o por un auxilio especial del Espíritu Santo [84].

---

80 "Colligimus ergo omnes haereses esse eiusdem speciei, quamquam gravius sit peccatum negare propositionem expressam in sacra scriptura quam propositionem determinatam ab ecclesia et de necessitate confessionis", ibid. f. 206 v.

81 Los argumentos de la sentencia que piensa que son dos especies (que no será la de Soto) indican bien el estado de la cuestión: "Et arguitur ad partem affirmativam, nam videntur differre in ratione formali, quia prima est contra id quod est *immediate revelatum* et altera contra id quod *mediate revelatum* [...] Et 3.° confirmatur: intellectus qui est habitus principiorum et scientia quae est habitus conclusionis differunt specie, sed sacra scriptura est sicut principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia." Rel. 1539, MCP. 13, f. 206 r.

82 "Parum refert utram partem huius quaestionis affirmemus", ibid. Se ha escrito en términos ponderativos sobre lo enérgico de la reacción que produjo en los teólogos de todas las escuelas la innovación de Molina (Marín Sola, *La evolution*... I, n. 84, p. 98. F. García Martínez, MiscCom. 6 (1946) 26-29. En *Estudios Teológicos*... p. 47-50). Unos 50 años antes de la "innovación" de Molina, el tono de Soto (que por lo demás defiende la sentencia contraria de la que será sentencia de Molina) era muy distinto. Ni defiende su opinión como algo absolutamente cierto, sino como "verisimilius". Véase más adelante p. 223 ss. para la explicación de este fenómeno.

83 "Verisimilius tamen est mihi quod eadem sit species haeresis negare sacram scripturam et negare propositionem determinatam ab ecclesia; utraque enim est auctoritas divina." Rel. 1539. MCP. 13, f. 206 r. La misma afirmación en 1536 y en comentario a la 2-2. Cfr. Rel. 1536. MCP. 13, f. 274 r. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 782, f. 67 r y q. 11, f. 75 r.

84 "Quod sit revelatio mediata vel immediata non videtur mutare speciem. Aliud est de intellectu et scientia, nam scientia sequitur per conclusionem na-

En otras palabras la conclusión (de consecuencia no evidente, que es de la que se trata) debe su firmeza a la deducción inevidente y probable por la que es deducida y por ello no puede participar de la certeza de la fe; por la definición adquiere la certeza propia de la fe, que no se apoya meramente en la consecuencia inevidente, sino en el hecho mismo de la definición garantizada por el Espíritu Santo.

Falta, sin embargo, en Soto una teoría desarrollada que explique coherentemente el porqué la definición de la Iglesia da a la conclusión definida un carácter estrictamente de fe del que anteriormente carecía. Quizás esa explicación no era tan necesaria en un teólogo que hace estrictamente de fe toda deducción evidente. Soto se limita a decir que la autoridad de la Iglesia es autoridad divina por la promesa hecha a Pedro y a la Iglesia [85]. Pero, a pesar de lo que puedan sugerir ciertas fórmulas suyas [86], no es probable que Soto conciba la acción de la Iglesia bajo la asistencia como un mero instrumento de testificación divina. Afirma que negar una definición del magisterio es negar el testimonio del Espíritu Santo [87] (afirmación que para ser verdadera no exige más que un sentido mediato), pero evita decir que el Espíritu Santo habla por la Iglesia, en una ocasión en que el paralelismo de la frase se inclinaba a haberlo dicho: el mismo Espíritu Santo, que habló por los profetas y apóstoles [en la Escritura], rige y sostiene a la Iglesia para que no yerre [85]. Por otra parte, la separación de las nociones de inspiración y asistencia ha sido muy netamente marcada por Soto.

La inspiración, para la que no se requiere [89] ni basta una infusión sobrenatural de ciencia [90], consiste en la moción del Espíritu Santo con la que mueve al hagiógrafo a escribir y le sostiene para que no pueda errar [91]. En virtud de esta moción el hagiógrafo escribe sin necesidad de

---

turalem, sed determinatio ecclesiae sequitur ex sacra scriptura quodam modo per revelationem vel per auxilium speciale Spiritus Sancti." Rel. 1539, MCP. 13, f. 206 v.

85 "Utraque [la autoridad de la escritura y la de la iglesia] enim est auctoritas divina propter promissionem Christi factam Petro, ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, Luc. 22. Et ubicumque fuerint duo vel tres in nomine meo congregati, ibi sum in medio eorum, Mt. 18. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, 28", ibid. f. 206 r.

86 P. e. la empleada en el pasaje citado en la n. anterior.

87 "Eadem haeresis est negare actus concilii et negare sacram scripturam, id est, haeresis eiusdem speciei quia utraque est negare testimonium Spiritus Sancti." Rel. 1536. MCP. 13, f. 274 r.

88 "Ipse Spiritus Sanctus qui locutus est per prophetas et apostolos, regit et tenet ecclesiam ne erraret", ibid.

89 "Revelatio [primo] modo, quae est infusio scientiae supernaturaliter [...] non sufficit ut scriptura sit canonica", ibid. f. 267 v.

90 "Non requiritur ut scriptura sit canonica ut sit hoc modo revelata", ibid, f. 267 r.

91 "Alio modo accipitur revelatio, quae significantius dicitur inspiratio, pro motu Spiritus Sancti quo scilicet movet aliquem scriptorem ad scriben-

buscar lo que escribe en otra escritura disputando e investigando [92]. La Iglesia no recibe esa moción o revelación inmediata, sino que es meramente regida por el Espíritu Santo para que en el exponer la sagrada escritura o en el deducir de ella nuevas conclusiones no yerre [93]. Por ello, erraría un concilio si quisiese definir sin disputar previamente en torno a la Sagrada Escritura [94]. Evidentemente esta diferencia de modo de proceder importa una diferencia en cuanto al objeto: un hagiógrafo, que escribe independientemente de toda revelación anterior, es o puede ser autor (instrumental) de nuevas verdades reveladas; el magisterio, dependiendo de la sagrada escritura, no puede sino explicar su sentido o deducir conclusiones, objetivamente ligadas al contenido revelado ya antes de la actuación del magisterio. Otra diferencia entre inspiración y asistencia es que cuando un hagiógrafo aduce una autoridad de la Escritura, sea cual fuere el sentido en que la cita, es de fe que aquel es el sentido; cuando el magisterio aduce textos de la Escritura, no es de fe que el sentido de aquellos textos sea aquel en que el magisterio los emplea, a no ser que el magisterio defina precisamente como de fe el sentido [95]. En otras palabras, no todo lo que se encuentra en los actos del magisterio es ya por ello mismo verdad de fe e infalible.

Resumiendo, la doctrina de Soto sobre las relaciones entre fe divina y conclusión teológica puede exponerse en los siguientes términos: una conclusión deducida evidentemente de la Escritura es en sí misma objeto de fe divina; una conclusión deducida sólo probablemente "quoad nos", pero que en sí objetivamente es conexa con la Escritura, aunque en sí

---

dum et servat ipsum ne possit errare; et est 2.ª conclusio: quod haec revelatio requiritur ad auctoritatem libri canonici." Ibid. "Revelatio 2.º modo sicut requiritur ita etiam sufficit ad auctoritatem libri canonici", ibid. f. 267 v.

[92] "Ita enim scripserunt evangelistae non quod colligerent ea quae scripserunt ex alia scriptura per disputationem et inquisitionem", ibid., f. 271 v.

[93] "Concilium non recipit revelationem immediatam sed regitur a Spiritu Sancto ut exponendo sacram scripturam vel inde eliciendo aliquas conclusiones non erret", ibid. Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 782, f. 66 r.

[94] "Si concilium vellet aliquid determinare non modo humano disputando circa sacram scripturam, certe erraset." Rel. 1536. MCP. 13, f. 272 r. Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott 782, f. 66 r-v, donde se desarrolla la problemática sobre cómo Dios no permitirá que la Iglesia defina sin que antes haya hecho lo que "est in se" y sobre la imposibilidad de error inculpable. Comparar con los textos de Vitoria citados más arriba, p. 65, n. 76. También Soto [ibid. f. 67 v] coordina, gracias a esta teoría, las relaciones entre infalibilidad pontificia y conciliar. Es la misma posición de Vitoria en los pasajes citados en p. 65, n. 77.

[95] "In quocumque sensu apostolus citat aliquam auctoritatem est de fide quod ille est verus sensus. Non tamen sic de ecclesia, nisi determinet tamquam articulum, v. g. in concilio florentino citatur illud Iacobi, infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae, ad corroborandum sacramentum extremae unctionis. Non est de fide quod ille sit sensus auctoritatis, licet sit determinatio ecclesiae quod illud sit verum sacramentum." Rel. 1536. MCP. 13, f. 272 r.

misma es sólo objeto de asentimiento teológico, es definible y objeto de fe divina después de la definición de la Iglesia. Este segundo tipo de deducciones sigue también en algún modo el esquema de una deducción científica [96]. Fuera de este esquema de deducción científica y constituyendo un caso totalmente aparte, las deducciones en que intervienen hechos contingentes quedan fuera del campo de las verdades católicas [97]. En esta afirmación coincide Soto con Torquemada [98]. Y aquí radica la razón fundamental por la que las canonizaciones de los santos no son de fe [99]; hay sin embargo que creerlas como ciertas por la inconveniencia que hay en que la Iglesia considere santo y dirija sus oraciones a quien no lo es [100]. Soto permanece en la misma línea, cuando en un caso concreto de definición en materia de costumbres distingue entre definir que la usura es pecado y que tal o cual contrato concreto sea usura. Lo primero es definible porque es algo que se deduce de la Escritura; lo segundo no lo es por ser una cuestión meramente filosófica que no se puede determinar sino por la naturaleza de las cosas [101]. Probablemente ni este caso ni el de la canonización de los santos son considerados por Soto como casos en los que sea absolutamente cierto que la Iglesia es infalible [102].

---

96 Este segundo tipo de conclusiones es el que constituye la teología; y la teología para Soto es ciencia: cfr. In I, q. 1, a. 2, Ott. 1021, f. 7 v y Ott. 1042 a, f. 7 v. In I Post., q. 2, a. 7, p. 104. Para la noción de opinión en Soto véase más arriba p. 82, n. 36.

97 "Illa quae consistunt in facto, ut quod Paulus 3us est nunc verus pontifex et similia non sunt formaliter catholica." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 v. En esto, es Soto un predecesor más de la tesis de Alcalá sobre que no es de fe que Clemente VIII sea verdadero papa.

98 Véase más arriba p 38, n. 119.

99 "Non tamen [?] omnia gesta ecclesiae necessarium est ut habeamus tamquam de fide; sicut canonizationes sanctorum; non est simpliciter de fide, quod sanctus qui canonizatur sit sanctus. [...] Sed tamen non est de fide, quia illud consistit in quodam facto." In I, q. 1, a. 10, Ott. 782, f. 67 v. En Rel. 1539 se equiparan, cuando Soto refiere la clasificación de Torquemada, como verdades no católicas por consistir "in quodam facto", "quod Papa Paulus est verus papa" y "quod beatus Dominicus est in coelo". Ambos ejemplos son de Soto y no de Torquemada. Cfr. MCP. 13, f. 205 r.

100 "Sed tamen credendum est tamquam certum quia esset maximus error quod ecclesia haberet pro sancto et funderet preces ad illum qui non est vere sanctus". In I, q. 1, a. 10, Ott. 782, f. 67 v.

101 "Aliud denique est prohibere usuras sub his aut aliis censuris quod, cum non solum ex morali philosophia, sed ex sacra scriptura colligitur, proprium est apostolicum munus: aliud vero examinare quisnam contractus sit usurarius quod permittit ex sola natura rerum perpendi." De Iustitia et iure. L. 6, q. 1, a. 6, f. 192 r.

102 En el caso de definición concreta en materia de costumbres, es cierto que Soto no la considera infalible, pues precisamente en l. c. impugna la aprobación de los Montes de piedad hecha por el Concilio Lateranense 5.° En el caso de la canonización, la expresión "credendum est tamquam certum" (pasaje citado más arriba en n. 100) sugiere una certeza moral más que una certeza absoluta.

No todo lo que la Iglesia acepta o aprueba es ya una definición de fe[103]. Así, p. e., no son de fe las leyendas de los santos que se leen públicamente en la Iglesia, algunas de las cuales son tales que no sólo no son de fe, pero ni siquiera verdaderas[104]. Tampoco la aprobación por parte de la Iglesia de determinados Santos Padres o de algunas de sus obras, las hace de fe[105]. Soto reacciona muy claramente contra la concepción de los Padres como doctores "auténticos". Aunque Soto ha defendido para ellos que están bajo el influjo de cierta inspiración[106], que no los equipara al magisterio infalible[107], pero de la que carecen los teólogos[108], los Padres no son considerados infalibles ni aun en el caso de una aprobación de la Iglesia. Seguramente no carece de significado, que Soto, al transcribir la clasificación de Torquemada de los diversos grados de verdades católicas, haya omitido en ella a los Padres[109]. Los Padres no constituyen nunca una verdad católica. Soto no distingue el caso de consentimiento de Padres, del caso de un Padre en particular[110]. Sólo en una

---

103 "Non sufficit quod aliquid suscipiatur et approbetur communiter ab ecclesia ut habeatur pro fide." In I, q. 1, a. 10. Ott. 782, f. 67 v.

104 "Patet imprimis de legendis sanctorum quae publicae leguntur et tamen non habentur pro fide. Immo multae sunt quae utinam essent verae", ibid.

105 "Item in capite Sancta Romana approbantur opera Augustini et opera Hieronimi et multa alia; et tamen non sunt de fide. [...] Nec habent maiorem auctoritatem opera Augustini quae sunt in Decreto, quam opera Hieronimi quae non sunt in Decreto", ibid.

106 "Sed dicitur [la teología que realizaban los Padres] quodammodo revelata quia Deus concurrit cum sanctis ut ipsi etiam per lumen naturale exponant sacram scripturam, ita ut Petrus vocet illam prophetiam licet improprie: 2 Petri primo, omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit; non enim voluntate humana allata fuit aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines." In I, q. 1, a. 1. Ott. 1021, f. 6 r-v.

107 "Non concurrit tamen sicut cum concilio vel papa quantum ad hoc", l. c. Ott. 1042 a, f. 6 r. "Non adeo sicut concilia nam sententia patrum non habet tantam auctoritatem sicut concilium vel papa", l. c. Ott. 1021, f. 7 r.

108 "Sequitur 2.º differentia inter sanctos Patres et istos quaestionarios. Nam illi specialiter insistunt in expositione sacrae scripturae et ita iuvantur particulariter a Spiritu Sancto [...] Sed sententiarii principaliter insistunt conclusionibus infertis ex articulis revelatis et utuntur solo lumine naturali licet exponunt scripturam unde sumunt sua principia", l. c. Ott. 1021, f. 7 r. "Tamen concurrit [el Espíritu Santo con los Padres] [magis?] quam mecum qui vos doceo", l. c. Ott. 1042 a, f. 6 r.

109 El grado 6.º de Torquemada, que contiene las verdades "quae de tenenda fide et confutatione haereticorum a doctoribus ab universali ecclesia approbatis assertive traditae sunt" es en Soto, que está refiriendo la clasificación de Torquemada, "eorum quae habentur ex consuetudine ecclesiae". Rel. 1539, MCP. 13, f. 205 r.

110 Así, comentando el art. 8 de la q. 1 de la I parte, pone entre "media quibus utitur theologus" la "auctoritate sanctorum, tamquam proprio medio sed *probabili*" sin hacer distinción alguna. Ott. 1021, f. 23 v. En Ott. 1042 a, f 21 r, la expresión es "[auctoritas sanctorum] licet sit [medium] bonum, non tamen est necessarium", sin distinguir tampoco el caso de consentimiento.

ocasión se admite que puede ser herejía el oponerse a los Padres [111], pero atribuyendo expresamente a Vitoria la responsabilidad de tal afirmación [112].

De manera parecida juzga Soto el caso de las condenaciones doctrinales de las Universidades (Soto recuerda en concreto París y Cambridge). Tales condenaciones, aun confirmadas por la autoridad del obispo o del concilio provincial, no bastan para hacer herética la proposición condenada [113]. Sería, sin embargo, temerario, sin una gran autoridad o razón en contrario, oponerse a ellas [114]. Como sujetos capaces de determinar no infaliblemente, sino "tamquam doctores", que una proposición es herética, Soto considera a los concilios provinciales, los obispos, las universidades y los inquisidores [115]. Con respecto al magisterio infalible, las determinaciones hechas por estos sujetos no tienen otro valor que el de consultas previas a la definición infalible [116]. Posteriormente a ellas el magisterio infalible puede definir lo que ellas privadamente hayan determinado [117]; pero en ningún caso la infalibilidad es previamente delegable [118].

No todo lo contenido en los actos de un Concilio ecuménico es de fe. El sentido atribuído a los textos de Escritura que se aducen no es de fe, como ya hemos dicho, a no ser que se defina como sentido inspirado del

[111] "Sed tamen est etiam [haereticum] dissentire doctoribus etiam extra determinationem ecclesiae nisi forte haberet alios doctores pro se." In 2-2, q. 11. Ott. 782, f. 75 v. Probablemente de su mano.

[112] El párrafo comienza con la indicación: "Victoria de pertinatia" y más abajo concluye "Vide cetera Victoria." De mano de Soto probablemente. Quizás el pasaje aludido es el citado más arriba, p. 72, n. 114.

[113] "Condemnationes universitatis parisiensis aut cantuariensis aut cuiuscumque alterius, etiam cum auctoritate episcopi vel concilii provincialis, non sufficiunt facere propositiones haereticas." Rel. 1539, MCP. 13, f. 210 v.

[114] "Esset temerarium sine magna auctoritate in contrarium aut ratione contradicere determinationibus universitatum", ibid.

[115] "Concilia provincialia et episcopi et universitates possunt prohibere assertiones quae sapiunt haeresim ne praedicentur aut sustineantur, et hoc etiam possunt inquisitores et possunt determinare quod sunt haereticae tamquam doctores", ibid.

[116] "Valent tamquam consilia quibus postea papa et concilium utatur in determinationibus fidei", ibid.

[117] "Licet [papa] mitteret delegatum ad capitulum provinciale non haberetur tamquam de fide propositio illic determinata, nisi postea vel concilium approbasset illam determinationem. Et ita fecit Benedictus duodecimus, qui ex consulto universitatis parisiensis determinavit illam propositionem", ibid. Sobre el hecho a que alude véase la nota siguiente.

[118] "Utrum papa vel concilium possit committere universitati parisiensi vel alteri vel capitulo provinciali ut determinet propositionem tamquam catholicam; nam videtur ita fecisse Benedictus duodecimus in determinatione illius articuli quod animae purgatae statim fruuntur visione beatifica. Respondetur quod nullo modo id fieri potest, quia auctoritas infallibilis solum est in concilio et papa in his quae sunt fidei, nec illam potest committere sicut potestatem iurisdictionis", ibid.

texto [119]. Tampoco todo lo que se discute y determina en un Concilio se determina como de fe; a veces una doctrina es aprobada por un concilio meramente "tamquam verior opinio illorum doctorum" [120]. No es de fe sino lo que el concilio determina como de fe. Soto no conoce definiciones infalibles que no sean de fe. Tampoco Vitoria [121]. Pero la diferencia profunda entre ambos radica en que mientras para Vitoria existen indicios de que la palabra fe y determinación de fe no tienen necesariamente siempre sentido estricto, para Soto, por su teoría sobre el carácter de fe del asentimiento que se da a las conclusiones por consecuencia evidente de lo revelado y a las de consecuencia no evidentes después de su definición, determinación de fe debe entenderse siempre como determinación de fe en sentido estricto; precisamente los casos de hechos particulares (como p. e. la canonización de los santos) que caen fuera de este esquema no pueden, según Soto, ser objeto de determinación de fe.

Soto tiene una terminología de censuras muy desarrollada. Herejía es un error contrario a una verdad católica [122]. Según hemos ya explicado, siendo verdad católica equivalente de verdad recibida por revelación [123] y existiendo dos clases de revelación (inmediata y mediata) [124] y por tanto dos clases de verdad católica [125], dos son también los modos de herejía [126], que sin embargo no constituyen dos especies distintas [127].

La diferencia entre proposición herética y proposición errónea es manifiesta, si la noción de "error" se entiende de tal manera que se extienda a cualquier materia aun fuera de la fe [128]; la herejía sería en tal caso

---

119 Pasaje citado más arriba, p. 92, n. 95.

120 "Non sufficit quod aliquid sit dubitatum et disputatum in concilio et determinatum ad unam partem ad hoc quod habeatur tamquam de fide. Patet; in cap., Maiores, de baptismo et eius effectu fuit disputatum et determinatum quod in baptismo infunduntur virtutes. Immo videtur determinatum in favorem illorum qui dicunt quod sunt qualitates distinctae. Et tamen non est determinatum tamquam de fide, sed approbatum tamquam verior opinio illorum doctorum." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 782, f. 67 v.

121 Véase más arriba p. 68 s. y n. 96.

122 "Requiritur ut error quispiam dicatur haeresis ut sit contrarius propositioni catholicae." Rel. 1539. MCP. 13, f. 205 r.

123 "Propositio catholica est propositio quae habetur per revelationem pertinens ad religionem", ibid. f. 205 r-v.

124 "Revelatio autem duplex est, scilicet immediata et mediata", ibid. f. 205 v.

125 "Duo penitus sunt gradus catholicarum propositionum", ibid., f. 205 r.

126 "Ex his colligitur haeresim in duplici gradu contingere, scilicet vel contra propositionem sacrae scripturae vel contra determinationem ecclesiae", ibid. f. 205 v.

127 "Verisimilius tamen est mihi quod eadem sit species haeresis negare sacram scripturam et negare propositionem determinatam ab ecclesia", ibid. f. 206 r. Otras referencias véanse más arriba p. 90, n. 83.

128 "Inter propositionem haereticam et erroneam, apertissima est differentia [...] si error extendatur ad quamcumque materiam extra fidem; est

una especie de error, es decir, error en materia de fe [129]. Pero también en materia de fe, se puede hablar de proposición errónea como distinta de proposición herética. Y debe mantenerse distinción entre ambas, por el hecho de que muchas proposiciones son condenadas como erróneas y no como heréticas [130]. El nombre de "errónea" se reserva para aquellas proposiciones que implican una oposición no evidente a lo revelado y no han sido todavía definidas [131]. Ockam, al defender que aun la oposición no manifiesta a la escritura es herejía, no podría explicar una distinción entre proposición herética y errónea [132]. Como ejemplos de proposición errónea, Soto cita dos proposiciones del Maestro de las Sentencias: Cristo fue hombre en el triduo de su muerte y la afirmación de que la caridad por la que formalmente amamos a Dios es el Espíritu Santo [133].

Por "male sonans" entiende Soto la proposición que, aunque no haya sido condenada, disuena en su sentido obvio de alguna verdad católica, aunque pueda buscársele algún sentido no obvio que sea aceptable [134]; por ejemplo: decir que hay tres dioses, aunque con ello sólo se pretenda decir que las personas divinas son tres [135]; o decir que no hay virtudes infusas o que no hay "lumen gloriae" aunque con ello sólo se pretenda

---

enim error in philosophia vel in alia quavis scientia humana, que, cum non pertineat ad religionem, non est haeresis." Rel. 1539, MCP. 13, f. 212 r. cfr. también In 2-2, q. 11. Ott. 782, f. 72 a-v.

129 "Habemus non omnem errorem esse haeresim nisi sit in materia fidei." Rel. 1539. MCP. 13, f. 206 v.

130 "Sed dubium est quomodo differant in materia fidei; nam in materia fidei condemnantur multae propositiones tamquam erroneae, quae non condemnantur tamquam haereticae", ibid. f. 212 r.

131 "Differentia est quod propositio erronea est in materia fidei, illa quae in rei veritate est falsa, secundum rationem naturalem et scientias humanas, nondum tamen est determinata per ecclesiam, licet pertineat ad religionem", ibid. f. 212 r-v. Las deducciones evidentes no están incluídas en este caso, ni son erróneas, sino heréticas, como Soto ha dicho repetidas veces en esta misma Relección. Toda la cuestión sobre cómo hace falta que haya oposición manifiesta para que haya herejía puede verse en f. 206 v-207 v.

132 "Secundum Ocham non posset assignari differentia; nam omnis error in materia fidei, secundum ipsum, est haeresis", ibid. f. 212 r. "Tenet Ocham omnem propositionem contrariam fidei, etiamsi non sit manifeste contraria, esse haereticam", ibid. f. 206 v.

133 "Ut est illa propositio magistri: 3 Sent. d. 22: Christus in triduo fuit homo [...] Idem est illa quod charitas per quam formaliter diligimus Deum est Spiritus Sanctus", ibid. f. 212 v.

134 "Propositio male sonans est propositio quae, licet non sit condemnata, tamen in rigore significationis multum dissonat propositioni catholicae", ibid. f. 212 v.

135 "Ut quod dicunt moderni tres esse deos, quamquam praetendunt sensum verum, scilicet tres esse personas divinas, tamen in rigore propositio sonat tres esse deos distinctos essentia, nam Deus est nomen essentiae", ibid.

decir que no son cualidades distintas; tales proposiciones, tomadas *como suenan,* son contra una verdad católica [136].

Proposición temeraria es la que se afirma sin tener un fundamento razonable en que apoyarla o alguna autoridad a su favor [137]; por ejemplo: decir que el día del juicio será en el año presente, que en esta ciudad hay más personas en pecado que en gracia, que Cristo cayó tres veces con la cruz a cuestas camino del Calvario u otras proposiciones semejantes, "quas sine fundamento solent homines nimis contemplativi asserere" [138]. Pero el caso más importante de proposición temeraria lo constituye aquella proposición que se opone a la autoridad de los Padres o a la determinación de la Universidad de París o de otra semejante; sólo cuando tal oposición puede alegar doctor contra doctor, autoridad contra autoridad, evita la nota de temeraria [139].

La posición de Soto en 1544, en el Comentario a la Dialéctica, se completa con todos estos elementos. La mayor parte de ellos se encuentra en inéditos anteriores a 1544. Y entre todos ellos, ya desde 1535, hay una clara homogeneidad. ¿Continúa siendo ésta la posición de Soto en los años posteriores a 1544? ¿Puede considerarse la posición expuesta como la posición definitiva de Soto?

Según Marín Sola, Soto habría retractado en su *De natura et gratia* la posición defendida en el Comentario a la Dialéctica; las conclusiones teológicas no serían ya de fe, sino después de la definición de la Iglesia [140]. Las palabras citadas por Marín Sola, como prueba de esta evolución en el pensamiento de Soto son las siguientes: "Tertium argumen-

---

136 "Item dicere quod non sunt virtutes infusae aut quod non est lumen gloriae, licet quis praetendat quod non sunt qualitates distinctae, quod adhuc manet sub iudice; tamen prima sonat adversus illud Pauli Tit. 3.°: per lavacrum Spiritus Sancti quem effudit in nos abunde; et 2.ª contra determinationes ecclesiae", ibid.

137 "Propositio temeraria est illa, quam quis assereret absque rationabili fundamento aut auctoritate", ibid. "Est illa quae licet non sit manifeste erronea, asseritur tamen inconsulte atque sine consideratione", ibid.

138 "Ut si quis assereret diem iudicii instare in anno currenti, aut plures esse in hac urbe in peccato quam in gratia, aut quod Christus baiulans crucem cecidit ter, et similes, quas sine fundamento solent homines nimis contemplativi asserere", ibid. Al referir la división de Torquemada de los diversos grados de verdad católica, Soto recuerda las proposiciones "veritatem catholicam sapientes"; cfr. f. 205 r. Como de alguna manera vuelve más adelante a aludir a ellas [f. 205 v], puede considerarse como un elemento más de su terminología de censuras.

139 "Et potissimum est temeraria propositio, quae est contra auctoritatem sanctorum, aut contra determinationem celebris universitatis Parisiensis vel alicuius similis, nisi forsan quis haberet pro se doctorem adversus alium doctorem. Nam qui assereret Petrum non fuisse vere reprehensibilem, adversus communem opinionem, quae est Augustini, non esset temerarius, quia haberet pro se Hieronimum", ibid. f. 212 v.

140 *L'evolution...* II, n. 386, p. 156 s.

tum est illud quod iam supra, non uno tantum loco, informavimus. Habitus non generat assensum, nisi circa suum proprium obiectum (quod axioma est celebratissimum philosophorum omnium, perinde ac theologorum) obiectum autem propositum fidei non est nisi Deus et illa quae ad spem nostram pertinentia, revelata sunt in sacra scriptura, vel inde auctoritate ecclesiae deducta et expressa: ergo illorum dumtaxat est assensus fidei" [141].

Estas palabras no son tan apodícticas, como pudieran parecer a primera vista, para probar que Soto haya retractado la posición que había defendido constantemente desde 1535. En realidad Soto está probando que la certeza que tiene un hombre de su estado de gracia no es certeza de fe ni semejante a ella (es decir absolutamente infalible) [142]. Las palabras citadas por Marín Sola constituyen uno de los argumentos fundamentales para rechazar la certeza de fe; pero sólo pueden ser rectamente interpretadas atendiendo al estado de la cuestión en que se sitúan. La afirmación del propio estado de gracia es, en todo caso, una deducción en la que interviene un hecho de verificación contingente ("se esse per auxilium Dei dispositum neque obicem ei opposuisse") [143]. Este tipo de deducciones ha sido excluído por Soto del campo de la verdad católica [144]. El argumento, a que ahora nos referimos, no hace sino repetir esa misma doctrina, haciendo notar que la certeza del propio estado de gracia no cae bajo ninguna de las dos maneras de revelación (inmediata y mediata) en virtud de las cuales una proposición puede ser verdad católica [145]; al mencionar el primer modo de revelación ("revelata... in sacra scriptura"), Soto no ha expresado que en esa manera de revelación se comprenden no sólo las verdades expresas sino las conclusiones por consecuencia evidente de tipo científico, pero en realidad no era necesario. La certeza del propio estado de gracia no es evidentemente una conclusión de tipo

---

141 *De natura et gratia,* L. 3, c. 11, f. 243 v.

142 "Quaestio ergo est, utrum valeat homo citra speciale revelationis privilegium de communi lege habere tantam certitudinem, se esse in gratia Dei, quanta est fides catholica. [...] Sola ergo constituitur quaestio de certitudine fidei catholicae illiusve simili. Et quia controversia haec ex intellectu huius omnino pendet: fides catholica ut est inter omnes christianos constitutissimum, est assensus certus et firmus, obscurus quidem, tamen cui non potest subesse falsum." *De natura et gratia,* L. 3, c. 10, f. 235 r.

143 En oposición a los luteranos que hacen la justificación dependiente únicamente de la fe fiducial; los católicos, al hacerla dependiente también de las obras necesitan como premisa tener certeza absoluta de que estaban bien dispuestos para la justificación. Cfr. *De natura et gratia.* L. 3, c. 11, f. 242 v donde se encuentran también las palabras que insertamos en el texto.

144 Pasaje fundamental más arriba, p. 93, n. 97. Véase también la n. 99.

145 Después de decir en el texto a que aludimos, que no puede ser objeto de fe sino lo revelado en la escritura (nótese que no se dice *lo expreso* en la escritura) y lo definido, se añade: "At vero in scriptura nullibi promittit remissionem nisi in genere"... *De natura et gratia,* L. 3, c. 11, f. 243 v.

científico. Se trata de un hecho particular. Y esta es la razón fundamental para rechazar la posibilidad de certeza de fe[146]: "Nunquam [...] fuerat suspicatus [Santo Tomás] ut posset quis unquam cogitare, quod revelatio fidei catholicae, extenderetur ad particularem et proprium statum huius vel illius hominis"[147]. Ni siquiera en el caso de que a alguno le fuese revelado su propio estado de gracia podría ser objeto de fe católica, sino de otra fe especial[148].

Es verdad que, en su Apología contra Catarino, rechaza Soto que en el silogismo (todo bautizado recibe gracia; yo soy bautizado; luego recibo gracia), la conclusión puede ser de fe porque la conclusión sigue "debiliorem partem"[149]. Esta razón parecería válida también para las conclusiones evidentes y no sólo para el ejemplo que se cita. ¿Sería una confirmación de que Soto, como piensa Marín Sola, ha defendido en 1547 que la conclusión en sí misma no es objeto de fe divina? No hay motivo para pensarlo. También en 1535, 1539 y 1544 ha defendido Soto la distinción entre fe y teología (entendiendo la teología como hábito de conclusiones probables) apoyándose en una razón semejante a la que se aduce en la Apología contra Catarino[150], sin pensar por ello que tal razón pudiese alcanzar a las conclusiones deducidas por consecuencia necesaria; en todas aquellas ocasiones, las conclusiones deducidas por consecuencia necesaria no eran objeto de asentimiento teológico sino de fe. Por lo demás, en el caso de la Apología contra Catarino, se trata de una conclusión deducida mediante una menor de verificación contingente.

No hay fundamento suficiente para pensar en una evolución del pensamiento de Soto. Su posición definitiva es la expresada entre 1535 y 1544; tal posición no es posteriormente retractada ni se le añaden después elementos nuevos. En ella Soto afirma que se debe asentimiento de fe divina a las conclusiones obtenidas por consecuencia evidente a partir de lo re-

---

146 En *De natura et gratia,* L. 3, c. 11, f. 244 v. Soto, consecuentemente al estado de la cuestión reflejado en pasaje citado en n. 142, analiza y rechaza la posibilidad de certeza absoluta de la propia disposición a la justificación. Este desarrollo ulterior del problema cae fuera de nuestro estudio.

147 *De natura et gratia.* L. 3, c. 11, f. 243 v.

148 "Quinimmo si quibus sua propria salus modo revelaretur, non fieret talis revelatio per asensum fidei catholicae quae communis est omnibus sed per aliam peculiarem", ibid. f. 244 r.

149 "Nihil vero unius Bachonis auctoritati detractum volo, utcumque hic fuerit allucinatus. Concludit enim (quae tibi probatissima est collectio) ex una propositione de fide et altera quae non est de fide, conclusionem tamquam de fide hoc syllogismo. Quicumque baptizatur recipit gratiam: ego baptizor, ego recipio gratiam. Haud considerans conclusionem sequi debiliorem partem. Quod in analeticis per se notissimum est axioma. Nam si propter quod unumquodque est tale (ut ait philosophus) illud est magis, ubi utraque praemissa necessaria est illationi, non potest conclusio certior fieri debiliori praemissarum." *Apologia,* c. 5, f. 24 r-v.

150 Véase más arriba p. 84, n. 44 s. y p. 85, n. 52. Véase también p. 84, n. 46.

velado aun en sí mismas, es decir, antes de toda definición de la Iglesia. Se aparta en ello de la posición defendida por Cayetano y Vitoria. Ello lleva consigo una particular concepción de la Teología y de la conclusión teológica, que quedan limitadas al campo de lo probable. Las conclusiones por consecuencia no evidentes son en sí mismas objeto de asentimiento teológico. Pero son definibles y, después de la definición, objeto de fe divina. Con esto, por primera vez, se plantea y resuelve en sentido afirmativo el problema de si la Iglesia, con su definición, puede convertir, en objeto de fe divina, una proposición, que anteriormente era sólo objeto de asentimiento teológico. Sobre la explicación de este hecho, Soto no es muy explícito. Teniendo en cuenta que, para él, toda conclusión que se deduce con evidencia de lo revelado es objeto de fe divina, tal explicación no era quizás muy necesaria. Una vez definida una conclusión por consecuencia no evidente, comenzaría a ser extrínsecamente evidente su conexión con lo revelado [151]. De todos modos, Soto insinúa una ulterior explicación, al afirmar que la autoridad de la Iglesia es autoridad divina. Más arriba hemos explicado las razones por las que no parece probable interpretar esta afirmación, como si Dios fuese causa principal en las definiciones y la Iglesia sólo causa instrumental. La fórmula, sin embargo, tiene interés en cuanto que aparecerá más tarde, en otros teólogos, como expresión de una concepción instrumental de la asistencia.

Por todos estos elementos, la posición de Soto es fuertemente original. Y el mismo tiene conciencia de ello [152].

Las proposiciones, que contienen (aun sólo como presupuesto) un hecho contingente, quedan fuera del campo de la fe en sí mismas y no son tampoco definibles como de fe. En este punto, queda Soto dentro de la perspectiva común de Torquemada y Cayetano.

---

[151] Nótese que para Soto son expresiones sinónimas: consecuencia evidente, consecuencia manifiesta y consecuencia cierta. Véanse p. e. más arriba p. 81, n 29; p. 87, n. 62; p. 88, n. 68; en los tres pasajes se considera el mismo caso. Véase también p. 82, n. 32.

[152] Así p. e. dice él mismo en la Relección de haeresi, en la que más de propósito ha tratado los puntos, que son el objeto de este trabajo: "Constituimus relectione hac de haeresi dicere [...] eo praesertim quod magister Sententiarum de re tam seria atque adeo scitu necessaria unum penitus verbum meminit idque obiter ac perfunctorie in 4 dis. 13 inter disputandum de Eucharistia; ubi proinde doctores non adeo multa scripserunt, ob idque nimirum si ex scholasticis rarissimos in hanc nostram disputationem citaverimus, amplissimum est quod adornamus; 'atque' adeo locupletissimum argumentum multum invenire profectum [? m.: positum] et in theologia plurimum." Rel. 1539. MCP. 13, f. 202 r.





CAPITULO IV

BARTOLOME CARRANZA Y MELCHOR CANO



En el presente capítulo reunimos dos nombres, que han pasado unidos a la historia por motivos del todo ajenos al objeto de nuestro estudio [1]. El que también aquí aparezcan unidos se debe únicamente a razones cronológicas y de acoplamiento en el conjunto de nuestro trabajo.

BARTOLOME CARRANZA

La brillantez de su profesorado en San Gregorio de Valladolid —el importante centro de estudio dominicano—, su ida a Trento como teólogo imperial, los importantes encargos que le confió Felipe II y, por último, su elevación a la primera sede arzobispal de España, demuestran lo múltiple de sus cualidades y la riqueza de personalidad de Fr. Bartolomé Carranza [2]. En su fisonomía de teólogo se destaca muy en primer plano su interés por lo positivo. Su "Summa Conciliorum" es un elocuente testimonio [3]. Con ello entra Carranza en el movimiento de renovación de la

[1] Las dificultades entre Cano y Carranza pueden verse en las biografías de cualquiera de los dos. No se trataba de meras emulaciones personales, aunque hayan tenido su parte, cfr. Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca, 1941, p. 120-136.

[2] Biografías breves en las que se encontrará ulterior bibliografía en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 312-316; Lang., *Die loci...* 9-12. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento,* p. 154-165.

[3] *Summa Omnium Conciliorum et Pontificum collecta per F. Bartholomaeum Carranzam Mirandensem Ordinis Praedicatorum* [1 edic. 1546 en Venecia; la edición que hemos examinado es de: Rothomagi. 1660]. Ya Ehrle hizo notar que esta obra demuestra la inclinación de Carranza por los estudios positivos [EstEcl. 8 (1929) 314]. Es notable el sentido histórico que demuestra

Teología —a base de una mayor atención a lo positivo— que Vitoria inaugura en Salamanca. Carranza no fue nunca discípulo suyo; pero pudo recibir indirectamente su influjo, especialmente en lo que se refiere a método [4].

Son fuentes para nuestro estudio de Carranza:

1) Sus lecturas a la 2-2 contenidas en el Códice Vaticano latino 4645, correspondientes al curso de 1540; tenidas en la cátedra de Prima de San Gregorio de Valladolid [5].

2) Las controversias sobre la autoridad del Papa y los Concilios que publicó como introducción a la "Summa Conciliorum" en 1546 [6].

3) El voto que dio en Trento en la cuestión de la "certitudo gratiae" el 18 de octubre de 1546 [7].

4) "Articulus de certitudine gratiae", ampliación del voto tridentino, que ha sido recientemente publicado [8]; en su forma definitiva es probablemente posterior a 1572 [9].

En el problema, que es objeto de nuestro estudio, Carranza conoce claramente y afirma la distinción entre fe y teología, entendiendo la teología en el sentido de deducción de conclusiones teológicas. Fe y teología difieren de la misma manera que difieren la inteligencia de los principios y la ciencia; la inteligencia de los principios es previa a la ciencia, como la fe es previa a la teología; la fe se ejercita sobre los artículos y la teo-

---

Carranza: p. e. Vat. 4645, f. 14 r-15 v en la prueba de la infalibilidad pontificia planteando el problema primeramente en el hecho de que, en la antigüedad, las causas más graves se llevaban al Papa.

[4] Ehrle cree que a través de Astudillo y Cano [EstEcl. 8 (1929) 314].

[5] En cuarto menor. Letra pequeña pero clara. Contiene: f. 1-365 v, 2-2, q. 1-105. f. 1 r: "Incipiunt Annotationes in 2am 2e Divi Thomae per Reverendum Patrem Fratrem B. Mi. magistrum meritissimum, quas secundo edidit et incepit eam legere in festo B. Lucae [m.: Luciae], anno Domini 1540 in Collegio Beati Gregorii."

[6] *Quatuor Controversiarum de auctoritate Pontificis et Conciliorum explicatio, quarum citra veram cognitionem, rectam et veram Conciliorum notitiam tenere difficile est, per Fr. B. Caranzam Mirandensem O. P.* Utilizamos la edición publicada en la colección de Concilios de Labbe-Cossart: *Ad sacrosancta Concilia a Ph. Labbeo et G. Cossartio S. I., praesbyteris edita, Apparatus alter.* Lutetiae Parisiorum, 1672.

[7] Publicado en S. Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera,* Friburgi, 1911. *Concilium Tridentinum* [en adelante: CTr.] 5, 551-553. En V. Schweitzer, *Concilii Tridentini Tractatuum pars prior,* Friburgi, 1930. CTr. 12, 700, en un tratado "De certitudine gratiae" se resume el voto de Carranza.

[8] J. I. Tellechea Idígoras, "Dos textos teológicos de Carranza. Articulus de certitudine gratiae. Tractatus de mysticis nuptiis verbi divini cum ecclesia et animabus iustis." Anthologica Annua 3 (1955) 621-707 [Articulus de certitudine gratiae p. 637-676].

[9] Cfr. Tellechea, a. c., p. 623, n. 5.

logía sobre las conclusiones que se deducen de ellos discursivamente [10]. De aquí se sigue una segunda diferencia entre fe y teología: la fe se apoya en sola autoridad, mientras que la teología se apoya en el discurso con que las conclusiones son deducidas [11].

A pesar de esta distinción tan conscientemente afirmada entre fe y teología, Carranza no tiene inconveniente en considerar la conclusión teológica como de fe. Así la proposición, Cristo es risible, es una conclusión teológica y de ella se tiene ciencia, aunque sólo sea subalternada, pero es también simultaneamente una proposición de fe [12]. En la terminología de Carranza, cuando el antecedente es una verdad revelada y la consecuencia es manifiesta, el consecuente es de fe y su negación herejía [13].

Estas afirmaciones suscitan diversos interrogantes, a los que hay que responder. Ante todo se plantea el problema de la interpretación de los límites concretos y del grado de certeza que es propio a una "bona consequentia" o "manifesta consequentia". En la terminología de Carranza, consecuencia manifiesta es consecuencia evidente o conocida por fe y se opone a consecuencia probable [14]. Para Carranza la certeza se divide en dos grandes grupos, dentro de los cuales hay ulteriores subdivisiones: certeza perfecta que excluye en absoluto la posibilidad del contradictorio y certeza humana o civil (son expresiones suyas) a la que también se llama certeza moral [15]. La certeza perfecta puede ser evidente o inevi-

---

[10] "Differentia est inter fidem et theologiam, quia licet habent idem obiectum, scilicet Deum ipsum, differunt tamen fides et theologia sicut intellectus etiam et scientia. Intellectus supponitur ad scientiam, sicut fides praesupponitur ad theologiam, quia fides est de articulis, theologia autem est conclusionum quae ex illis oriuntur per discursum." In 2-2, q. 1, a. 5. Vat. 4645, f. 8 r.

[11] "2.° differunt quia fides in sola auctoritate fundatur et innititur. Theologia autem innititur in discursu", ibid.

[12] "Ad argumentum, ista propositio, Christus est risibilis, est de fide, concedo. Et de illa est scientia, distinguo: vera scientia, nego; scientia subalternata, concedo", ibid.

[13] "Antecedens est propositio contenta in Sacra Scriptura, ergo et consequens est de fide, cum consequentia sit manifesta, ergo negare est haereticum." In 2-2, q. 11, a. 2. Vat. 4645, f. 57 v. Poco antes: "Sicut fides non est tantum circa propositiones contentas in Sacra Scriptura et determinatas ab Ecclesia, sed circa illas quae inferuntur ex illis per bonam consequentiam, sic errare in huiusmodi propositionibus est haeresis. Sunt enim fides et haeresis habitus contrarii", ibid. f. 57 r.

[14] "Requiritur inferatur *per consequentiam manifestam,* voco naturaliter evidentem vel per fidem cognitam. *Unde* qui negaret propositionem quae infertur ex propositionibus contentis in sacris litteris *per consequentiam probabilem* non esset haereticus", ibid. f. 57 v.

[15] "Quaedam [certitudo] perfecta et consummata quae omnem tollit dubietatem et formidinem partis contrariae et cui nullo modo potest subesse falsum. [...] Alia est certitudo non ita consummata quae vulgo dicitur humana vel civilis. [...] Sed et haec moralis certitudo" Articulus de certitudine gratiae [n. 18]. Anthologica Annua 3 (1955) 652 s.

dente; certeza perfecta evidente es la certeza de los principios, la certeza de las conclusiones necesarias y la certeza de los sentidos; la certeza perfecta inevidente es propia de la fe católica [16]. La certeza imperfecta (humana, civil o moral) se da en los casos de fe humana y en los casos de argumentación probable [17]. Característica suya es la no infalibilidad [18], lo que no implica que el asentimiento, en los casos de este segundo tipo de certeza, vaya siempre acompañado de dudas o temores de equivocarse; no hay en estos casos de certeza razón verosímil en contrario y los motivos (Carranza habla en concreto de testimonios en los que se funda fe humana) en favor del asentimiento pueden ser tales que impongan al espíritu una certeza necesaria y le hagan imposible el dudar o no asentir con firmeza [19]. Es de sumo interés el que Carranza llame argumentación probable a la argumentación capaz de crear el segundo tipo de certeza [20]. Ello significa el que una consecuencia probable no excluye certeza moral no infalible; la "consequentia manifesta" requiriría una certeza de tipo infalible. La certeza física no es considerada expresamente por Carranza. Un caso particular de lo que hay se llamaría certeza física, la certeza de los sentidos, es incluído por él entre los casos de certeza evidente perfecta. Por otra parte, Carranza no ve en el segundo tipo de certeza sino casos de certeza moral [21].

Estas consideraciones delimitan bastante precisamente qué clase de conclusiones son consideradas por Carranza como de fe. Queda sin embargo planteado un problema ulterior, el más delicado y, para nuestro estudio, el de mayor interés: ¿qué significa en Carranza que la conclusión teológica de consecuencia manifiesta es de fe? Ya hemos expuesto en nuestro capítulo primero, cómo en la Edad Media tal expresión podía tener, además del sentido de ser objeto de un acto de fe divina, otros dos sentidos diferentes (moral y noético) [22]. También la noción de herejía se

---

16 "Et haec [certitudo perfecta] est duplex, una evidens quae distinguitur per tres gradus: in primo gradu est certitudo principiorum; in secundo, certitudo omnium conclusionum quae per collectionem necessario probantem deducuntur; in tertio est certitudo sensus. Altera est certitudo inevidens ut est illa quae habetur per fidem catholicam vel auctoritatem divinam, quae falli nec fallere potest", ibid. p. 653.

17 "Sed et haec moralis certitudo adhuc est multiplex: una quae habetur ex fide humana, altera vero ex argumentis probabilibus", ibid.

18 "Verum cuilibet istorum potest subesse falsum", ibid.

19 "Dicimus firmiter credere quando nulla apparet verisimilis ratio in contrarium dubitandi, ubi interdum testimonia adeo cogunt ut etiam si velimus, non possumus non firmiter et absque ulla dubitatione credere ut sunt multa quae audivimus de provinciis Indiarum Orientis et Occidentis et alia potentia Turcarum", ibid.

20 Palabras citadas más arriba en n. 17.

21 Los ejemplos aducidos por Carranza son la certeza del amor que nos tiene un bienhechor constante o nuestros padres y parientes; y aquellos otros fundados en testimonios humanos contenidos en el texto citado en n. 19.

22 Véase más arriba p. 24 y 27 ss.

concibe entonces con gran amplitud, como consecuencia de la consideración de la fe desde el punto de vista moral y no desde el punto de vista de su certeza propia [23]. Para ambas expresiones perdura esta fluidez de sentido durante todo el siglo XVI [24]. No sería lícito, por tanto, suponer, sin más, para la expresión de Carranza, un sentido determinado; su expresión admite tres sentidos posibles; es necesario buscar en el mismo Carranza indicios, que nos muestren en qué sentido la empleaba él mismo.

Carranza no ha tenido inconveniente en afirmar que la conclusión teológica es de fe, precisamente cuando inmediatamente antes había expresado muy reflejamente la distinción entre fe y teología, determinando cuál es el objeto propio de cada uno de estos dos hábitos [25]. Ambas afirmaciones deben ser, por tanto, conciliables: que las conclusiones por consecuencia manifiesta, conclusiones que son objeto de la teología, objeto de ciencia [26], sean también de fe, no impide que la teología permanezca hábito distinto de la fe; que la fe se ejercite sobre los principios, mientras que la teología tiene, como objeto propio, las conclusiones; que la fe se apoye en la sola autoridad de Dios que revela, mientras que la teología se apoya en el raciocinio por el que se deducen las conclusiones teológicas [27]. Pero para que ambas afirmaciones —entendiendo la distinción entre fe y teología con las características con que Carranza la entiende— sean conciliables, es claro que el que la conclusión teológica sea de fe no puede significar que es objeto sobre el que se ejercita un acto de fe divina. De lo contrario, no sería exacto que la línea divisoria entre fe y teología coincide con la división de principios y conclusiones, ni que los motivos formales sean respectivamente la sola autoridad y el raciocinio por el que la conclusión se deduce que son los presupuestos fundamentales de Carranza para resolver la dificultad que se ha hecho a la tesis de que "quae sunt fidei non possunt esse scita" [28].

---

23 Véase más arriba p. 24 s. y n. 56.

24 Todavía Molina, el gran adversario del carácter de fe y de la definibilidad, como verdades de fe, de las conclusiones teológicas, escribía a finales de siglo: "Consuevimus enim dicere de fide esse quod evidenter ex articulis fidei deducitur." In I, q. 1, a. 2, d. 2. Lugduni 1593 [fecha equivocada en la portada; bien en el colofón], p. 11 b.

25 Pasajes citados ya en p. 107, n. 10 ss.

26 Nótese de paso la diferencia de sentido que la expresión "es de fe" aplicada a la conclusión teológica tiene en Carranza y en Soto. En Carranza es de fe aunque el asentimiento que se le da es teológico. En Soto el problema se pone directamente en la naturaleza del asentimiento que se da a la conclusión. Véase más arriba p. 81, n. 29 los textos allí citados de Soto.

27 Pasajes citados en p. 107, n. 10 s.

28 Nótese el esquema seguido en el comentario de Carranza a este artículo:

"1 conclusio: quae sunt fidei non possunt esse scita [...]
Contra primam conclusionem arguitur...
Pro solutione notate duo: Primum [los textos citados en p. 107, n. 10 y 11].

Buscando ya el sentido positivo de la expresión "es de fe" en Carranza, parece claro que la emplea en sentido moral. Así lo indica el paralelismo que establece entre ser de fe y que la negación sea herejía [29]. En otras palabras, si que las conclusiones teológicas sean de fe no significa que son objeto de un acto de fe divina, de los otros dos sentidos posibles (noético y moral), el sentido moral es el único que concuerda con la problemática sobre la herejía, que Carranza inserta en su afirmación de que la conclusión teológica es de fe. El que a una conclusión teológica se la llame de fe, porque no es evidente (sentido noético), no implicaría, en modo alguno, que su negación es herejía. Según esto la conclusión teológica es de fe para Carranza en cuanto que a ella se extiende la obligación de la aceptación de la fe; rechazar esta obligación, aun en sus conexiones, constituye el pecado de herejía.

Carranza considera efectivamente afirmaciones lógicamente ligadas que las conclusiones teológicas sean de fe y que su negación sea herejía: es de fe, luego su negación es herejía [30]. La razón fundamental es que fe y herejía son hábitos contrarios [31]. Por ello, de la misma manera que sólo las conclusiones de consecuencia evidente son de fe y no las de consecuencia probable [32], así también la negación de las primeras es herejía [33] y no la de las segundas [34]. Los silogismos en los que la mayor es de fe y la menor probable constituyen un caso típico del segundo grupo de conclusiones [35].

Las definiciones de la Iglesia son también consideradas como de fe por Carranza [36]. Es algo que se da por supuesto y en lo que por ello prácti-

---

2.º est notandum [la teología es ciencia pero en nosotros no tiene estado de ciencia].

Ad argumentum [texto citado en p. 107, n. 12]." In 2-2, q. 1, a. 5. Vat. 4645, f. 8 r. Una contradicción entre la solución de la dificultad y los prenotandos propuestos para su solución sería sumamente extraña.

29 Véanse los pasajes citados más arriba, p. 107, n. 13.

30 "Consequens est de fide [...] ergo negare est haereticum." In 2-2, q. 11, a. 2. Vat. 4645, f. 57 v.

31 "Sunt enim fides et haeresis habitus contrarii", ibid, f. 57 r.

32 "In theologia quaedam inferuntur per demonstrationem et illae verum est quod pertinent ad fidem; aliae inferuntur per consequentiam probabilem, et illae non pertinent ad fidem", ibid. f. 58 r. "Consequens est de fide, *cum consequentia sit manifesta*", ibid. f. 57 v.

33 "Non sufficit [ut habeatur haeresis] utcumque inferatur propositio ex propositione contenta in Sacra Scriptura, sed requiritur inferatur per consequentiam manifestam", ibid, f. 57 v.

34 "Qui negaret propositionem quae infertur ex propositionibus contentis in sacris litteris per consequentiam probabilem non esset haereticus", ibid.

35 "Alii obiiciunt, quod ex propositione fidei catholicae et alia fidei humanae vel vehementer probabili colligitur conclusio certa de fide. [...] Ad hoc, dico quod universaliter est verum, ex maiori de fide et minori vehementer probabili non sequi conclusionem nisi vehementer probabilem." CTr. 5, 553.

36 "Sicut fides non et tantum circa propositiones contentas in Sacra Scriptura et determinatas ab Ecclesia, sed circa illas quae inferuntur ex illis per

camente no se insiste [37]. Sin embargo, no debe olvidarse que la conclusión teológica es calificada con la misma expresión sin que por ello sea considerada objeto de un acto de fe divina, sino sólo porque a ella se extienden las obligaciones de la aceptación de la fe. También aquí sería arbitrario suponer sin más que cuando la expresión se aplica a las definiciones de la Iglesia tiene un significado distinto. Si lo tiene o no, debería deducirse de otros indicios.

Quizás pudiera considerarse un indicio (aunque no decisivo, ya que su interpretación no es cierta) de que tal expresión aplicada al caso de definición de conclusiones teológicas tiene sentido amplio, un pasaje en que Carranza exige, para que la negación de una conclusión teológica sea herejía, que se trate de una conclusión deducida por una consecuencia evidente o por una consecuencia, cuya legitimidad, en sí misma no evidente, consta por la fe [38]. Si el segundo miembro se refiere a conclusiones cuya consecuencia no evidente consta por definición de la Iglesia, parecería que se atribuye al magisterio, como misión exclusiva en estos casos, la testificación de la conexión entre conclusión y principio, lo cual no toca o cambia el carácter mediato de la conexión, ni el carácter mediato tanto de la herejía, que consiste en la negación de la conclusión, como de la pertenencia a la fe de la conclusión misma.

En todo caso, Carranza, al igual que Vitoria [39], no admite ninguno de los principios, que permitirían explicar, en uno de los dos modos posteriormente clásicos, que la conclusión teológica pueda ser de fe después de la definición. Así en la proposición universal "todo lo propuesto por la Iglesia es verdad revelada" no están formalmente contenidas (ni en su revelación están formalmente reveladas) las definiciones concretas de la Iglesia. Para llegar a través de ese universal, a una definición particular,

---

bonam consequentiam, sic errare in huiusmodi propositionibus est haeresis." In 2-2, q. 11, a. 2. Vat. 4645, f. 57 r.

37 Nótese en el texto, citado en la n. anterior cómo la problemática no recae sobre el carácter de fe de las definiciones de la Iglesia; ni siquiera se detiene en ello, dándolo como algo que comúnmente se admite y en lo que no hay que insistir.

38 "Requiritur [ut habeatur haeresis] inferatur per consequentiam manifestam, voco naturaliter evidentem vel per fidem cognitam." In 2-2, q. 11, a. 2. Vat. 4645, f. 57 v. Es probable que la expresión "per fidem cognitam" tenga el sentido que indicamos en el texto; al menos, que *también* la definición de la Iglesia esté incluída en ella; e incluso más en primer plano que la Escritura ya que es mucho más normal que conste de la rectitud de una deducción por una definición de la Iglesia que por la Escritura. Sin embargo para que el indicio fuese valido, sería necesario que la expresión "per fidem cognitam" se refiriese sólo a las definiciones de la Iglesia, lo cual no puede probarse.

39 Véase más arriba p. 64 s.

se requiere una deducción estricta, que hace a la conclusión tan objeto de asentimiento teológico, como lo es la proposición "Cristo es risible" [40].

Tampoco en su concepción de la infalibilidad es el magisterio instrumento con respecto a la asistencia divina. Por el contrario, su concepción de la infalibilidad [41] coincide con la que hemos encontrado ya en Vitoria [42] y Soto [43]; sigue la misma línea que ellos en la manera de enfocar la problemática que la teoría suscita [44] y la utiliza, también como ellos, pero dándole un desarrollo ulterior, que le es propio, para explicar las relaciones entre infalibilidad pontificia y conciliar [45].

---

40 "Sicut ista propositio: "Christus est risibilis" pertinet ad scientiam theologiae, sic omnes articuli fidei essent conclusiones theologicae; cum credamus illis quia credimus illi principio: omnia proposita ab ecclesia sunt revelata." In 2-2, q. 1, a. 1, Vat. 4645, f. 2 r, publicado en Mori, *Il motivo...* p. 220. Véase allí mismo el planteamiento al que las palabras transcritas son respuesta: "Dicunt ergo illi [nominales] quod fides mediate inclinat ad articulos fidei [es decir: mediante el articulo universal: todo lo determinado por la Iglesia es verdad revelada]. Sed dicendum est quod immediate inclinat ad assentiendum articulis fidei."

41 In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4645, f. 14 r expone dos modos de entender la infalibilidad pontificia, f. 16 r elige como más probable el modo según el cual "adhibita diligentia et oratione et consultatione alicuius non potest errare" [...] "si summus pontifex esset malus et temere se praecipitaret fortasse Deus permitteret illum errare". Sobre la diferencia entre inspiración y asistencia, cfr. ibid., f. 17 v.

42 Véase más arriba p. 65, n. 75.

43 Véase más arriba p. 92, n. 94.

44 In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 16 r.

45 ibid. f. 17 r. Vitoria coordinó, en su teoría de la asistencia, infalibilidad pontificia y conciliar, manteniendo la existencia de dos sujetos de infalibilidad. [Véase más arriba p. 65, n. 77.] Carranza, por el contrario, hace del concilio un mero consejero del Papa que es el único sujeto de infalibilidad. Por ello, "nondum satis intellexi, nec nunc intelligo quod a Papa possit appellari ad Concilium, magis quam a Caesare ad suos consiliarios". Controversia 3 [de auctoritate Pontificis et Conciliorum], p. CXIV b. "Rei definiendae et gerendae auctoritatem semper fuisse penes unum." Contr. 4, p. CXIV b. Cfr. p. CXVI a donde se afirma lo mismo muy fuertemente. Distingue tres clases de concilios: ecuménico, provincial y "sacerdotale medium", a este último pertenecen el senado cardenalicio, consulta permanente del Papa; el Papa, según la gravedad del negocio consulta a su senado cardenalicio o a más o menos obispos distantes; todos estos concilios en cuanto aprobados por autoridad apostólica tienen la misma autoridad, cfr. Contr. 4, p. CXVIII a-CXIX b. Aunque ontológicamente el Papa es el sujeto único de infalibilidad, la infalibilidad pontificia recibe una cualificación teológica muy inferior a la de la infalibilidad conciliar: la infalibilidad conciliar, y no la pontificia, es de fe [In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4645, f. 17 v]; la infalibilidad pontificia es opinión "communior et magis catholica" [Contr. 3, p. CXIIa]; negarla no es herejía [In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4645, f. 16 r], sino temeridad [ibid. f. 17 v]. Sin embargo se considera herejía negar lo definido por el Papa, véase nota siguiente. La afirmación de Carranza de un sujeto único de infalibilidad demuestra que no es exacta la relación que estabece Lang [*Die loci...* p. 132 y n. 2] entre doble sujeto de infalibilidad y el derecho divino de los obispos; Carranza negó lo primero y afirmó lo segundo.

Afirma también Carranza que tan herejía sería negar las definiciones de la Iglesia como negar la Sagrada Escritura [46]. Podría verse quizás en ello una tendencia a equiparar ambos casos, lo que implicaría que ambos son considerados como inmediatamente de fe. Pero no debe exagerarse el significado de una expresión como ésta. De igual manera se expresa Cano en su obra *De locis theologicis* [47], donde, sin embargo, como veremos, las conclusiones teológicas definidas son consideradas sólo mediatamente de fe. Y efectivamente cuando la perspectiva es la obligatoriedad de la fe, no hay inconveniente en considerar los dos casos como equivalentes de alguna manera.

Con esto el problema de la definibilidad de la conclusión teológica —y con ello el de los límites dentro de los cuales hay posibilidad de progreso dogmático— no queda en Carranza resuelto con nitidez. Aun del hecho mismo del progreso dogmático no es claro a qué grado de conciencia llegó Carranza [48]. Distingue sin embargo con precisión los sujetos de infalibilidad en la Iglesia, elemento de interés en una teoría general del progreso dogmático, ya que es tanto como distinguir los órganos vivientes capaces de efectuar ese progreso: son sujetos de infalibilidad: la Iglesia universal en el sentido de todos los fieles, el concilio y el Papa [49]. En esta división tripartita es de especial interés la distinción entre Iglesia discente y docente, las dos como sujeto de infalibilidad [50]. En esta línea, es

---

[46] "Ita esset haereticum negare illa [determinata a summo pontifice et ecclesia], sicut negare sacram scripturam." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 17 v.

[47] "Si vel ecclesia, vel concilium, vel sedes apostolica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata; et illi qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusque Apostolorum refragaretur." *De locis,* L. 12, c. 6. Patavii, 1734, p. 367 b.

[48] Su comentario a 2-2, q. 1, a. 7. Vat. 4645, f. 8 v se limita a formular dos conclusiones: "Articuli fidei non creverunt secundum substantiam aliquando" y "Secundum explicationem creverunt articuli fidei aliquando" y a remitir a la "littera" de Santo Tomás. Con esto es muy problemático que haya concebido ese crecimiento "secundum explicationem" como existente después de Cristo y no sólo como existente en el antiguo testamento por medio de nuevas revelaciones.

[49] "Habetis ergo tres regulas infalibiles in his quae pertinent ad fidem. Prima est ecclesia universalis: omnes christiani. 2.ª est concilium generale. 3.ª est summus pontifex." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 17 v.

[50] Es interesante, cómo, debiendo proceder en las pruebas de lo más conocido a lo más desconocido, Carranza prueba la infalibilidad pontificia partiendo de la infalibilidad de la Iglesia discente: "Cunctus populus christianus tenetur oboedire Papae in his, quae ad religionem christianam pertinent. Ergo ille est certa regula in eorum traditione: quoniam alias tota ecclesia erraret, si ipse erraret: quod est impossibile." Contr. 3, p. CXIII b. Que la Iglesia discente no puede errar es de fe. In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4645, f. 17 v. Para la cualificación teológica de la infalibilidad pontificia véase más arriba p. 112, n. 45.

también interesante que Carranza haya defendido la primacía, como regla de fe, de la Iglesia sobre la Escritura [51] y de la Tradición sobre la Escritura [52]. Entre las verdades definidas por la Iglesia, muchas no están expresamente y aun ni siquiera obscuramente en la Escritura [53]; Carranza rompe así el esquema rígido, que han seguido Vitoria [54] y Soto [55], de que nada hay en la Tradición que no se encuentre de alguna manera en la Escritura.

En cuanto a los límites de la infalibilidad de la Iglesia, Carranza la extiende, además de a las cosas de fe, a las costumbres [56]. No aparece claro si considera verdad de fe el hecho de la infalibilidad en materia de costumbres, como lo es la infalibilidad en materia de fe. Probablemente Carranza le hubiera atribuído una censura menor, pues la infalibilidad en la canonización de los santos es equiparada a la infalibilidad en materia de costumbres y parece subrayarse con ello que se va más allá que la censura moderada que le atribuía Santo Tomás [57]: el "pium est credere" de Santo Tomás se convierte en Carranza en un más enérgico "credendum est... et firmiter tenendum" [58]; pero, a pesar de este aumento de grado

---

51 "Nos autem dicimus quod prior regula et notior et multo latior est ecclesia, quam scriptura canonica, et haec per illam debet regulari et non e contra." Contr. 2, p. CVIII a (más textos interesantes en p. CVIII a-CIX b). "Ecclesia est prima regula et sacra scriptura debet per eam regulari et non e contra." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 19 r. Véase el ulterior desarrollo de esta proposición en f. 19 r-v.

52 "Sit igitur primum principium rerum ad religionem pertinentium, ecclesia sive ecclesiastica traditio per scripturam vel per antiquum usum citra aliquam scripturam." Contr. 1, p. CV b [sobre el sentido de tradición escrita y tradición no escrita, cfr. ibid. p. CIV b]; "Respondetur esse secundum principium nostrae fidei, canonicam scripturam." Contr. 2, p. CVI a. Carranza considera la tradición como tradición eclesiástica; ello no significa sino una consideración, más de la "traditio activa" que de la "objectiva". Sobre estos dos sentidos de la Tradición, cfr. Lang., *Die loci...*, p. 111 s.

53 "Multa sunt quae pertinent ad legem christianam quae non sunt in scriptura, ut de descensione Domini ad inferos, de processione personarum in divinis, ergo, etc. Confirmatur quia sunt multa quae pertinent ad fidem quae nec expresse nec obscure continentur in sacra scriptura." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 19 v.

54 Véase más arriba p. 59, n. 37.

55 Véase más arriba p. 89, n. 73 s.

56 "Omnes sancti doctores addunt, ad primum iam determinatum [infalibilidad en las cosas de fe], quod in pertinentibus ad bonos mores et gubernationem christianam etiam non potest errare nec pontifex nec concilium." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 18 r.

57 "D. Thomas in quodlibetis movet hoc et dicit quod pium est credere in canonizatione quod nunquam erret et tamen non est haereticum dicere quod possit errare. Haec dicit D. Thomas. Nos dicimus quod in hoc non errat, sicut non errat in his quae pertinent ad bonos mores", ibid., f. 18 r.

58 "Credendum est autem et firmiter tenendum quod Deus in huiusmodi non permittet pontificem errare", ibid. f. 18 v.

en su cualificación, no llega a ser herejía la negación de esta infalibilidad[59]. Y es notable que las expresiones con que Carranza caracteriza el asentimiento que debe prestarse al hecho de la infalibilidad en la canonización ("credendum est... et firmiter tenendum") coinciden con las que emplea para caracterizar la certeza moral[60]. Del hecho dogmático de la legitimidad de un concilio ecuménico hay certeza "secundum fidem". De tal hecho dogmático consta por tradición eclesiástica y no por meros testimonios humanos[61]. Sin duda, hay que dejar a la expresión certeza "secundum fidem" la amplitud y elasticidad que hemos indicado a propósito de las definiciones de conclusiones teológicas: al menos no consta que haya que tomarla para estos hechos dogmáticos en sentido estricto. Carranza no determina concretamente a qué otros casos puede extenderse la afirmación hecha a propósito del caso de la legitimidad de un concilio. Tampoco hay datos para responder porqué no aplica Carranza esta doctrina al caso de la canonización de los santos. Es verdad que esta doctrina es posterior al comentario a la 2-2 de 1540[62]. ¿Hubo pues evolución en su pensamiento? ¿La habría aplicado a la canonización de los santos, si hubiese tratado de ella después de 1546?

Al estudiar qué se requiere para que una actuación del magisterio sea considerada definición de fe, Carranza afirma que no basta que se mande enseñar algo en la Iglesia, ya que Urbano V mandó enseñar en la Iglesia la doctrina de Santo Tomás y no es por ello doctrina de fe[63]. Ni basta

---

[59] "Verum est quod non est haereticum dicere quod in hoc summus pontifex potest errare", ibid.

[60] "Alia est certitudo non ita consummata quae vulgo dicitur humana vel civilis, ut est illa quae habetur per humana testimonia vel alia argumenta quae inducunt homines ad certo credendum rem aliquam. Sic dicimus firmiter credere quando nulla apparet verisimilis ratio in contrarium dubitandi, ubi interdum testimonia adeo cogunt ut etiam si velimus, non possumus non firmiter et absque ulla dubitatione credere." Articulus de certitudine gratiae [n. 18] Anthologica Annua 3 (1955) 653.

[61] [a propósito del silogismo: "Spiritum Sanctum procedere a Filio, est decretum in concilio generali rite congregato. Et concilium Ephesinum fuit recte congregatum in quo fuit definita praedicta conclusio; ergo illa est certa secundum fidem."] "In proposito vero utraque praemissa est certa secundum fidem, quoniam error esset negare concilium Ephesinum aut Nicaenum esse legitimum concilium. Nec id constat testimoniis tantum humanis, sed certa ecclesiae traditione. Sunt quaedam multa alia quae sunt ad fidem pertinentia." CTr. 5, 553.

[62] Nótese que las palabras citadas en la n. anterior se encuentran en el voto tridentino de 18 de octubre 1546.

[63] "Est hic dubium quomodo cognoscemus quod determinetur aliquid per pontificem tamquam de fide. Ad hoc respondetur quod non sufficit quod pontifex dicat quod id quod definit legatur in ecclesia, ad nos quod sit de fide, quia isto modo praecepit Urbanus quod legeretur tota doctrina divi Thomae in tota ecclesia et approbavit et confirmavit illam; non tamen est sacra scriptura [sic!]." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 17 v. Traducimos "legere" por

que se encuentre algo en las Decretales, para que haya de considerarse definición de fe[64]. Ni siquiera basta que se defina en un concilio[65]; no indica Carranza qué definiciones conciliares considera como no de fe; tal vez, dada la dependencia que suele haber entre los teólogos que estudiamos, apunte al definir como probable, según el ejemplo típico tomado del Concilio Vienense[66]. Sólo han de ser consideradas definiciones de fe aquellas definiciones de los concilios o de los romanos pontífices en que se dice que aquello es determinado como de fe y lo contrario es herético o erróneo o temerario[67]; Carranza añade estas dos últimas censuras como manifestativas de que una definición es definición de fe, olvidando por un momento que en su terminología de censuras sólo fe y herejía se corresponden[68], mientras que erróneo y temerario tienen un sentido muy determinado, distinto de la herejía. Antes de pasar a estudiar esta terminología de censuras, digamos de paso que Carranza no cree conveniente que se multipliquen excesivamente las definiciones de fe: la Iglesia, dice, no define todo lo que podría definir como de fe; eso daría ocasión de cismas y herejías; Lutero —añade con notable ingenuidad— al principio sólo erraba sobre las indulgencias; cuando la Iglesia definió la legitimidad de su concesión, Lutero erró en otras muchas cosas[69].

"enseñar" porque creemos exigirlo el contexto: "legere aliquam doctrinam" es enseñar en el lenguaje académico del XVI. Probablemente se refiere Carranza a la Constitución apostólica "Laudabilis Deus" [de 3 de agosto 1368] aunque en ella no se manda enseñar la doctrina de Santo Tomás *en todo el mundo;* véase su párrafo más fundamental en la Enc. "Aeterni Patris" de León XIII [4 agosto 1879] ASS. 12 (1894) 110.

64 "Non sufficit ut praecipiatur in decretalibus ad hoc quod aliquid sit de fide. Multa enim praescribuntur quae non sunt de fide." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 17 v. Lang. [*Die loci...* p. 162] testimonia la existencia en tiempos de la baja escolástica —en concreto en Ockam— de cierta confusión entre Derecho Canónico y Definición "ex cathedra". La observación de Carranza respondería a algo más que a una hipótesis dialéctica.

65 "Ad hoc quod sit de fide aliquid non sufficit quod illud definiatur [a] concilio aliquo. Probatur quia plurima traduntur in conciliis et definiuntur quae non sunt de fide, ergo etc." ibid. f. 18 r.

66 Cfr. pasaje de Vitoria citado más arriba en p. 68, n. 94 y pasaje de Soto citado en p. 96, n. 120.

67 "Iuxta communem omnium sententiam et iuxta stylum conciliorum et romanorum pontificum tunc determinatur aliquid de fide quando dicitur: hoc determinamus tamquam de fide, et oppositum tenere, ait, est haereticum vel erroneum vel temerarium." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4645, f. 18 r.

68 "Sunt enim fides et haeresis habitus contrarii." In 2-2, q. 11, a. 2. Vat. 4645, f. 57 r.

69 "Ecclesia non omnia determinat quae potest determinare de fide, ne detur occasio schismatum et haeresium. In principio Lutherus errabat solum circa indulgentias; postquam determinavit ecclesia indulgentias posse concedi a summo pontifice, erravit circa multa alia", ibid. 58 v.

Según Carranza, es herética la proposición que se opone a lo que está expresamente contenido en la Escritura o determinado por la Iglesia [70]. Defendiendo Carranza que también hay herejía en la negación de las conclusiones teológicas de consecuencia evidente [71] es claro que la oposición a la Escritura o a lo definido por la Iglesia puede ser también mediata. Pero en todo caso, ha de ser una oposición manifiesta [72]. Aquí radica la razón última porqué la negación de una conclusión de consecuencia sólo probable no es herejía [73], ni siquiera en el caso en que, "secundum sententiam doctorum", la conclusión se deduce correctamente de principios de fe o de uno de fe y otro naturalmente conocido; en este último caso, sin embargo, quien niega una conclusión en tales condiciones es sospechoso de herejía y debe ser obligado a retractar su sentencia [74].

Proposición errónea es una proposición falsa, de la que consta que es falsa y, por cierto, en materia, que pertenece, de alguna manera, a la fe, pero sin que conste ciertamente que es contra lo contenido en la Escritura o contra lo que se deduce de la escritura: así por ejemplo la proposición del Maestro de las Sentencia "Christus in triduo fuit homo" es errónea [75]. Escandalosa es la proposición que es causa de escándalo para las almas piadosas, como decir que es lícito comulgar, después de haber pe-

---

70 "Propositio haeretica est propositio notorie falsa et quae pertinet ad fidem, quam asserit aliquis pertinaciter contra aliquid expresse contentum in sacra scriptura vel contra determinatum ab ecclesia", ibid.

71 "Sicut fides non est tantum circa propositiones contentas in Sacra Scriptura et determinatas ab ecclesia, sed circa illas quae inferuntur ex illis per bonam consequentiam, sic errare in huiusmodi propositionibus est haeresis", ibid. f. 57 r.

72 "Ad aliquem errorem esse haeresim requiritur, sit vel *expresse* contra propositionem contentam in Sacra Scriptura, vel contra determinatam ab ecclesia, vel quae infertur ex contenta in Sacra Scriptura per propositionem de fide et per aliam evidentem lumine naturali", ibid. f. 57 v.

73 "Non sufficit utcumque inferatur propositio ex propositione contenta in Sacra Scriptura, sed requiritur inferatur per consequentiam manifestam, voco naturaliter evidentem vel per fidem cognitam. Unde qui negaret propositionem quae infertur ex propositionibus contentis in sacris litteris per consequentiam probabilem non esset haereticus", ibid.

74 "Ubi aliqua propositio infertur ex principiis fidei vel uno fidei et alio naturaliter noto non tamen evidenter sed secundum sententiam doctorum, qui errat in illa non est haereticus, nec incurrit poenas haereticorum, sed est suspectus de haeresi et est cogendus ad retractandam sententiam suam, quia in exponendis rebus fidei sequendus est patrum sanctorum sensus", ibid.

75 "Propositio erronea est propositio falsa quam constat esse falsam et pertinet ad fidem; non tamen constat certo esse contra contentum in sacris litteris vel illatum ab illis. Verbi gratia olim haec propositio vocata est erronea, Christus in triduo fuit homo, quia si fuisset homo, non fuisset mortuus, etc.", ibid, f. 58 r.

cado, sin confesarse [76]; a veces, una proposición verdadera es escandalosa [77]. Es proposición temeraria aquella que afirma algo en materia de fe, que no se funda en alguna razón o autoridad, como decir al pueblo que el mundo terminará dentro de 10 años o que el tiempo de permanencia en el purgatorio corresponde al tiempo de permanencia en el pecado durante la vida [78].

Valorando ya el conjunto de la aportación de Carranza a la historia del problema que estudiamos, es, ante todo, interesante subrayar que Carranza, a pesar de ciertas semejanzas de terminología (como llamar "de fe" a las conclusiones teológicas de consecuencia evidente aun antes de la definición), difiere muy claramente de la posición de Soto. Carranza, usa esta terminología en un sentido netamente medieval. La perspectiva medieval de las obligaciones morales de la aceptación de la fe está en él en primer plano. A pesar de ello, puede establecerse con certeza la no pertenencia a la fe, como objeto, de la conclusión teológica en sí misma: en cuanto a la conclusión después de definida, aunque no hay indicios ciertos de una posición determinada formalmente afirmada, negó ciertamente los principios que, en un plano especulativo, permitirían explicar y defender la definibilidad, como verdad de fe, de la conclusión teológica. Innovación importante de Carranza sobre Torquemada, Cayetano y Soto (Vitoria no tocó el problema) es que ciertos hechos dogmáticos pueden pertenecer a la fe, aunque a la palabra "fe" haya que dejarle un sentido impreciso. La canonización de los santos no ha sido considerada por Carranza definición de fe; de la infalibilidad de la Iglesia en ella hay certeza moral.

MELCHOR CANO

Dentro del movimiento, que Vitoria inicia en Salamanca, Melchor Cano [79] es una figura de primer orden. La fisonomía de la Escuela de Salamanca radicaba ante todo en una renovación del método, en el que,

---

[76] "Propositionem scandalosam appellamus propositionem falsam, cuius assertio est in offendiculum piarum aurium, ut dicere quod liceat accedere ad eucharistiam post peccatum, non praemissa confessione", ibid.

[77] "Aliquando etiam propositio vera est scandalosa", ibid.

[78] "Propositio temeraria est illa, quando asserit aliquid de pertinentibus ad fidem quod nec ratione nec auctoritate potest probari, quomodo si quis proponat populo quod mundus terminabitur hinc ad 10 annos; item de poenis purgatorii, si asserat aliquis quod tamdiu durabit anima ibi, quandiu duravit hic in peccato; est temerarium huiusmodi asserere, quia sine fundamento, nec ratione, nec auctoritate potest probari", ibid.

[79] Biografía de Cano: F. Caballero, *Conquenses ilustres,* II. *Vida del Illmo. Sr. D. Fr. Melchor Cano,* Madrid, 1871, Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 311-320. A. Lang, *Die loci...* p. 1-17. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento,* p. 814-841.

gracias a un mayor contacto con las fuentes, toda la Teología se enriquece. A Cano, por su obra *De locis theologicis* [80], se debe la gloria de haber sistematizado y perfeccionado ese método de amplia base positiva, pero equilibrado, sin empobrecimiento de la especulación, en el que lo positivo y lo especulativo se armonizan como dos funciones necesarias a la teología perfecta [81].

La acusada personalidad teológica de Cano hace cobrar especial interés al estudio de su pensamiento en la historia del problema de las relaciones entre fe y conclusión teológica. La misma multiplicidad de interpretaciones que se han dado a los pasajes de la obra *De locis,* en que se aborda el problema [82], acentúa también el interés de su estudio.

Hay que reconocer que la multiplicidad de interpretaciones del pensamiento de Cano en este punto no ha sido infructuosa; ni se puede ver en ella una costelación de interpretaciones en absoluto estancamiento. Poco a poco, el problema exegético ha ido clarificándose. Una primera clarificación se debe a Marín Sola [83], quien desterró para siempre la in-

---

80 Sobre la idea "locus theologicus", cfr. Lang., *Die loci...* p. 55-73. En Cano tiene la expresión el sentido de fuentes teológicas. Ya Lang. [*o. c.* p. 71, n. 1] hacía notar que Carranza utilizó, antes que Cano, la expresión en ese sentido e incluso hizo una pequeña enumeración de los lugares teológicos [*Controversia de necessaria residentia personali episcoporum,* c. 1, Venetiis, 1547, p. 5]; pero sospechaba que ni Cano depende de Carranza ni Carranza de Cano, sino más bien ambos de Vitoria. El texto de Vitoria que citamos en p. 54 s., n. 11 confirma la conjetura de Lang.: Vitoria usaba la expresión en el sentido de fuentes teológicas en 1539, mucho antes que Carranza y Cano; su enumeración de los lugares teológicos es mucho más completa que la de Carranza; y es el primer caso conocido de uso de la expresión en el sentido de fuentes teológicas, sentido tan ajeno al de la abundante literatura de topología teológica de la época [sobre esta literatura, cfr. Lang, *o. c.* p. 64]. Otros casos de uso de la expresión en el sentido de fuentes teológicas anteriores a la publicación de la obra de Cano véanse más adelante en nuestro estudio página 147, n. 54 y p. 168, n. 56.

81 Sobre el método teológico en la obra "De locis", A. Lang., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* München, 1925 [sin duda la mejor monografía sobre la obra de Cano]; A. Gardeil, "Lieux théologiques." DTC. 9, 712-747; E. Marcotte, *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano.* Ottawa, 1949. En particular sobre las relaciones entre teología positiva y especulativa en Cano, cfr. J. Beumer. "Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano." Schol. 29 (1954) 53-72. Sobre este punto permítasenos señalar algunos pasajes inéditos: "Dicimus autem perfectam doctrinam esse quae agit de cognitione principiorum et de illis educit conclusiones." In I, q. 1, a. 2. Ott. 286, f. 91 v, cfr. también f. 94 r y en a. 8, f. 101 v.

82 Las diversas interpretaciones han sido recogidas por Lang. DivThom. (Fr.) 21 (1943) 80 s. No parece exacta la afirmación de Lang de que Schultes haya interpretado a Cano en el sentido de la sentencia de Molina. El mismo Schultes negó haber interpretado así a Cano [CienTom. 25 (1922) 170 s.]

83 cfr. *L'evolution...,* II, n. 449-464, p. 212-243.

terpretación de Cano en el sentido de la llamada opinión Vázquez-Vega, es decir, en el sentido de que la conclusión teológica sea de fe en sí misma aun antes de toda definición. Después de la definición, cree Marín Sola, que la conclusión teológica es, según Cano, verdad de fe. A. Lang ha sometido a revisión esta segunda afirmación de Marín Sola [84], lo que ha llevado consigo una ulterior clarificación en el problema de la interpretación de Cano.

Según Lang, Cano ha afirmado ciertamente que la conclusión teológica no pertenece a la fe en sí misma [85]; era esto un dato adquirido desde el estudio de Marín Sola. Pero, contra lo que Marín Sola pensaba, Cano mantuvo la misma posición cuando se trataba de la conclusión teológica después de definida. Es verdad que Cano escribió: "Septima praeceptio: si vel ecclesia, vel concilium, vel sedes apostolica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam theologiae conclusionem et confecerint, et fidelibus etiam praescripserint; haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata; et ille qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusve apostolorum refragaretur" [86]. Sin embargo "veritas catholica" y "haereticus" no sólo pueden tener aquí sentido amplio, sino que de hecho no pueden entenderse aquí en otro sentido. Muy poco después (octava praeceptio) utiliza Cano expresiones semejantes al tratar del consentimiento de los teólogos en establecer una conclusión teológica [87]. Si pues las palabras de la "septima praeceptio" se entienden en sentido estricto, también habrá que entender así las referentes a los teólogos de la "octava praeceptio"; resultaría que, según Cano, no sólo la definición de la Iglesia, sino el consentimiento de los Padres (7 praec.) o de los teólogos (8 praec.) bastaría para hacer inmediatamente de fe lo que hasta entonces sólo lo era mediatamente. Más aún, Cano se apresura a advertir, y su advertencia se refiere no sólo a la

---

84 *Die loci...*, p. 198-204; sobre todo en n. 1 de las p. 203 s. Posteriormente en DivThom. (Fr.) 21 (1943) 81-94. La interpretación de Lang ha sido aceptada por A. Gardeil (aunque con alguna reserva) en RevScPhTh. 15 (1926) 589, n. 2 y decididamente por Marcotte, *La nature...*, p. 150-159. Marcotte no añade elementos nuevos a la argumentación de Lang.; más bien, la presenta algo empobrecida en su vigor. Es un grave defecto del libro de Marcotte el que en realidad no tiene presente la magnífica monografía de Lang; en todo el libro no es citada una sola vez directamente; a lo más se alude a ella a través de la recensión de Gardeil.

85 "Quae (conclusiones) quoniam non in se ipsis, sed in aliis tamquam principiis revelatae a Deo sunt, mediate fidei dicuntur esse et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur." *De locis theologicis,* L. 12, c. 5. Patavii, 1734, p. 362 b. Cfr. también L. 5, c. 5, p. 164 b y L. 12, c. 6, p. 363 b.

86 *De locis,* L. 12, c. 6, p. 367 b.

87 "Octava praeceptio. Si scholastici Theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint, atque ut certum Theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur", ibid. p. 368 b.

praec. 8 sino también a la 7, cuyas expresiones reproduce, que afirmando que en la negación de conclusiones teológicas hay herejía, no confunde la teología y la fe; la oposición de la negación de la conclusión teológica a la fe es una oposición mediata [88]. Por otra parte, en otro pasaje, a la dificultad de que, si las definiciones conciliares son de fe, habrá que considerarlas verdad revelada y sagrada escritura [89], responde Cano que las definiciones conciliares tienen como objeto o conclusiones teológicas propiamente dichas o conclusiones impropias, en sí mismas reveladas, aunque sólo obscuramente por lo que necesitaban de declaración de la Iglesia; las primeras pertenecen a la fe sólo mediatamente, mientras que las segundas pertenecen inmediatamente; estas segundas no son nunca verdades nuevas, sino reveladas anteriormente a los Apóstoles y Profetas [90]. Lang hace notar que tratándose de las conclusiones que son definidas por la Iglesia, las afirmaciones finales se refieren a las conclusiones después de la definición; sólo así —añadamos nosotros— corresponde la respuesta a la dificultad propuesta; solo así se responde algo a la objeción que veía en las definiciones de la Iglesia nuevas revelaciones.

Las conclusiones de Lang y las pruebas que de ellas aduce nos parecen plenamente convincentes. Y en el conjunto de nuestro trabajo, ad-

---

88 "Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes fere Theologos constet, a meque ipso saepe affirmatum sit, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, Theologiae proprie esse, non Fidei; nunc ita confundam, quasi Theologia et Fides eadem virtus sint. Si enim error conclusionis Theologicae error fidei est, ut est revera; si eam negare sit haeresis, sequitur, fidem atque Theologiam ad eamdem pertinere virtutem, quandoquidem errores utrique facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utrique haereses. Sed non erit difficile ei, qui superiora releget, hanc obterere contundereque calumniam. Diximus enim fidem, licet non immediate sed versari tamen circa eas conclusiones, quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est, ut infidelitas mediate quoque circa conclusiones Theologiae contrarias versetur. Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus non aegrotatio modo Fidei, sed etiam corruptio sequatur; fit, ut eorum et Fidei sit indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia", ibid., p. 368 b-369 a.

89 "Fides enim catholica nihil credit, nisi quod est a Deo revelatum. Quod si concilii decreta tenemur certa secundum fidem habere; ea sunt certe a Deo revelata, atque ex consequenti scriptura canonica." *De locis*. L. 5, c. 5, p. 161 a.

90 "Duplex conclusionum genus posse in concilio definiri. Unum est earum, quae sunt propriae Theologicae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. Alterum autem genus est earum, quas Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis, aut Prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a synodo declaratur. Quae sunt prioris generis, ad fidem spectant secundario, et, ut ita dicam, mediate. Quare, quod suo postea loco fuse sumus explicaturi, qui eas negaverit, hic haereticus erit, quod ex consequenti negat principium, unde illae conficiuntur. Quae vero sunt posterioris generis, proprie et per se ad fidem pertinent: nec has a Pontificibus, aut Conciliis novas expectare debemus", ibid., p. 164 b.

quieren ya una perspectiva nueva: Cano, una vez más, permanece en línea iniciada por su maestro Vitoria [91]. Desgraciadamente, aun después de los estudios de Lang, no se ha logrado la unanimidad de opiniones en la interpretación del *De locis* [92]. Por nuestra parte, creemos poder contribuir a esclarecer aún más el problema, iniciando un camino, todavía inexplorado para este punto: el estudio de las lecturas inéditas de Cano. ¿Confirman las explicaciones de clase de Cano las conclusiones que Lang formula a base del *De locis?* Hay además en ello un claro interés histórico: intentar determinar cuándo comenzó Cano —caso de que no haya habido evolución en su pensamiento (en realidad no la ha habido)— a defender la posición que aparece ya nítidamente en *De locis*. Sabido es que cualquier intento de determinación cronológica a base de sólo el *De locis* es sumamente problemático [93].

Son fuentes para nuestro estudio:

1) Las lecturas a la 2-2, comenzadas el 10 de marzo de 1544 en la cátedra de Prima de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá; están contenidas en el Códice Vaticano latino 4647 [94].

2) Lecturas a la 1.ª parte, correspondientes al curso de 1548, leídas en la cátedra de Prima de Salamanca; se contienen en el códice Ottoboniano latino 286 [95].

3) Las "Adnotationes in primam partem S. Thomae" contenidas en

---

[91] Véase más arriba p. 61-65.

[92] Así p. e. siguen practicamente repitiendo la interpretación de Marín Sola, F. García Martínez, *Estudios Teológicos...*, p. 50 y p. 113, n. 25, y J. Cahill, *The development of the Theological censures after the Council of Trent,* Friburg (S.), 1955, p. 28 ss. Parece seguro, sin embargo, que ninguno de ellos ha leído a Lang.

[93] Lang. *Die loci...* p. 18 intenta establecer algo de cronología en el interior de la obra de Cano, pero no se puede llegar a otra conclusión sino que "die ersten zehn Bücher während der Lehrzeit in Alcala und Salamanca verfasst sint (etwa 1543-50) und nach der Rückkehr von Trient nochmals einer genauen Durchsicht unterzogen wurden". Desconociendo la profundidad del trabajo de revisión, todo intento de cronología con respecto a una opinión particular es imposible.

[94] Códice en 4.º de lectura bastante difícil, f. 1-226 v, 2-2, q. 1-q. 44, a. 5. f. 1 r: "Incipiunt Annotationes in 2am 2ae Divi Thomae. Incepit legi Compluti anno Domini 1544, 10 martii [a] Fratre Melchiore Cano, Primariae Cathedrae gubernatore."

[95] En cuarto. Algo deteriorado, f. 1-84 v, comentario anónimo a I, q. 1-q. 36, f. 85 r: "Magister Cano. Anno 1548." Letra descuidada. Las páginas están a veces algo apolilladas, lo que dificulta la lectura. Correcciones frecuentes de otra mano que, por lo general, se reducen a poner entre líneas con más clara grafía, la misma palabra que estaba obscura en el manuscrito; no notamos estas correcciones cuando reproducen el texto primitivo. f. 85 r-320 v. Cano I, q. 1-q. 43. El comentario se interrumpe bruscamente; siguen algunos folios cortados, otros en blanco y f. 322 r-549 r, Ambrosio de Salazar I, q. 27, a. 1-q. 108, a. 4.

el Ms. 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca [96]. Se trata de un manuscrito claramente extraacadémico [97], que además no puede ser copia de un manuscrito académico: la posibilidad de que sea copia de un manuscrito académico correspondiente a la serie de lecturas de 1548 queda excluída por las profundas divergencias con Ott. 286. En particular la doctrina "de locis" es tratada en MUSa 58 mucho más amplia y completamente. Por otra parte, Cano no explicó en otra ocasión fuera del ciclo de 1548 la 1.ª parte en Salamanca [98], ni tampoco anteriormente en Alcalá [99]; aparte de que una serie de lecturas anterior a 1548 no parece resolver el problema ya que el mayor desarrollo de los problemas en MUSa 58 con respecto a Ott. 286 hace imposible que sea anterior [100]. Parece lo más probable que MUSa 58 es una refundición que, para exponer más completamente la doctrina "de locis" recoge elementos de otras lecturas, no de la primera parte, sino de la 2-2 [101] e in-

---

96 Tomo en folio. Legible. f. 1-f. 164 r. I, q. 1, a. 1-q. 115, a. 3; f. 1 r: "Annotationes in primam partem S. Thomae Fratris Magistri Melchioris Cani"; f. 164 r: "quare hae in primam partem adnotationes finem sortiantur ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei et Sancti Thomae. Amen. Finis." A continuación siguen una serie de fragmentos, muchos de ellos anónimos, en cuya descripción no entramos; el códice se extiende hasta f. 369 v. Citemos tan sólo f. 165 r-206 v Scholia in primam secundae Fratris Dominici de Soto, q. 1, a. 1-q. 13, a. 6.

97 Ya el mismo formato del códice testifica su carácter de extraacadémico [cfr. Beltrán de Heredia. "Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina." CienTom. 42 (1930) 329 s.] Otro indicio claro en f. 9 r donde se dice en el texto "haec in margine"; sin duda se tiene ante los ojos otro manuscrito que tenía las frases aludidas en el margen; no se trata por tanto de apuntes tomados directamente en clase.

98 Los manuscritos conservados de Cano bastan para establecer el orden de sus lecturas en Salamanca: primer año de su profesorado en Salamanca, enseña el IV de las Sent. [Ott. 1003, f. 1 r: "Scholia in 4um Sententiarum R. P. fr. Melchioris Cani, theologi dissertissimi ac cathedrae primae Theologiae regentis, quae incepit legere anno Domini 1546, mense octobri, quo mense et anno in regentem praedictae cathedrae electus est"]; debió ocupar en ello dos cursos; en 1548 comienza la 1 p. [Ott. 286, f. 85 r]; el 20 de octubre de 1550 está leyendo Cano 1-2, q. 53 [Ott. 1050 a, f. 232 r]; siguió leyendo sin interrupción hasta la q. 71 [Ott. 1050 b, f. 287 r], pero pronto, a principios de 1551, con motivo de su viaje a Trento, debió ser sustituído primero por Chaves y luego por Cuevas [ibid. f. 357 v]. [Las referencias de Ott. 1003 y 1050 las tomamos de Ehrle. EstEcl. 8 (1929) 325 s.].

99 Cfr. el cuadro de lecturas establecido para Alcalá por Beltrán de Heredia, "La Teología en la Universidad de Alcalá." RevEspT. 5 (1945) 256. La cátedra le fue adjudicada el 19 de marzo de 1543; Cano inauguró sus lecciones el día siguiente [C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, p. 817, n. 1432]. No se conoce qué enseñó ese curso; pero, si el 10 de marzo de 1544 comenzó la 2-2 [Cfr. Vat. 4647 f. 1 r], es absolutamente improbable que fuese la 1 parte.

100 Por ello no tendría sentido recurrir al magisterio de Cano en San Gregorio para resolver el problema.

101 Así en todas las cuestiones referentes a la infalibilidad tiene bastante paralelismo con el comentario a la 2-2 de Vat. 4647.

cluso quizás de algunas relecciones, que Beltrán de Heredia cree probable tuviese Cano, sobre materia "de locis", en el período comprendido entre el curso de 1548-9 y su ida a Trento [102]. Este carácter de refundición, que presenta este manuscrito, hace que lo utilicemos no como fuente primaria, sino solo subsidiariamente. Recurrir a él no permitiría establecer cronología alguna en la posición de Cano.

La distinción entre fe y teología ha sido defendida por Cano ya en 1544. Fe y teología tienen entre sí la misma relación que el hábito de los principios y la ciencia [103]. El hábito de la fe presta su asentimiento a lo revelado por Dios; el hábito de la teología a lo que se deduce por argumentación de lo revelado [104], de tal manera si a una verdad no se puede llegar sino por deducción de lo revelado, a ella se asiente por el hábito de le teología y no por el de la fe [105].

Las mismas ideas reaparecen en 1548: el apoyarse la fe en autoridad y la teología en el raciocinio por el que las conclusiones se deducen de los principios constituye la razón fundamental de distinción entre fe y teología [106]. También la teología asiente, en algún sentido, a los principios revelados, pero solo mediatamente; su objeto inmediato es la conclusión [107].

El problema de la definibilidad como verdad de fe divina de las conclusiones teológicas aparece ya reflejamente planteado en las lecturas de 1544. Y ya entonces le da Cano respuesta negativa. Su toma de posición se inserta en un contexto sumamente inspirado en la Relectio de haeresi de Soto: después de haber recordado la clasificación de verdades católicas de Torquemada y de haber propuesto una clasificación más simplificada de sólo cuatro miembros [108], se reduce aún más la clasifica-

---

[102] Cfr. Beltrán de Heredia, "Melchor Cano en la Universidad de Salamanca." CienTom. 48 (1933) 189 s.

[103] "Sic se habet habitus fidei ad theologiam, sicut habitus principiorum ad scientias alias." In 2-2, q. 1, a. 1, Vat. 4647, f. 6 v.

[104] "Per habitum fidei assentimur his quae de Deo traduntur immediate moti a Deo. At vero per habitum theologiae assentimur mediante argumentatione", ibid.

[105] "Si assentiremur articulo fidei mediante argumentatione ille assensus pertineret ad theologiam et non ad fidem", ibid.

[106] "Fides nititur auctoritati, theologia vero rationi." In I, q. 1, a. 2. Ott. 286, f. 93 r.

[107] "Aliud est obiectum immediatum fidei et aliud theologiae, nam fide immediate assentimus principio; theologia 'mediate'. Obiectum vero theologiae est conclusio", ibid. a. 3, Ott. 286, f. 95 r. Es curiosa (e ingenua) la solución de Cano a la dificultad de que, dada la diversidad de las menores que intervienen en la deducción de conclusiones teológicas, no podrá ser único el hábito de la teología; Cano responde que las conclusiones que se deducen con menores de razón, pueden también deducirse sin ellas (!) [cfr. In I, q. 1, a. 3. Ott. 286, f. 96 r-v].

[108] Verdades contenidas expresamente en la Escritura, Tradición, verdades definidas por la Iglesia (implícitas en la Escritura y deducidas por la Igle-

ción según el principio de distinción propuesto por Soto [109]: dos clases de revelación, inmediata y mediata (en las que pueden encuadrarse las diversas verdades católicas) y dos maneras de herejía correspondientes a las dos clases de revelación [110]. Pero con respecto a las dos maneras posibles de herejía, Cano toma una posición totalmente opuesta a la defendida por Soto: la herejía que es oposición a una revelación inmediata y la que es oposición a una revelación mediata constituyen dos especies distintas de herejía; más aún, Cano concentra el problema en el punto más espinoso y difícil: negación de una proposición contenida en la Escritura y negación de una definición de la Iglesia constituyen dos especies de herejía [111]. Lo contenido en la Escritura está inmediatamente revelado; lo definido en cuanto tal solo mediatamente [112]; la Escritura constituye el principio de donde la Iglesia deduce como conclusiones aquellas verdades que define y por ello, ambas especies de herejía difieren como hábito de los principios (inteligencia) y ciencia [113]. Todas estas observaciones demuestran que Cano tiene ante los ojos, cuando pregunta si negar lo contenido en la Escritura y negar lo definido por la Iglesia son dos especies diversas de herejía, un nítido planteamiento especulativo y no tan sólo un mero planteamiento moral [114].

---

sia), conclusiones de estos tres primeros grupos [In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 r.] [ibid. f. 94 v, ejemplo para cada uno de los grupos]. En las lecturas, Cano opone: verdades expresas en la Escritura y deducciones; no distingue, como no solían distinguir sus predecesores, el caso de deducción impropia; este caso es considerado por primera vez en *De locis...* L. 5, c. 5, p. 164 b; Lang. hace notar que Cano se ha limitado a sugerir [nahelegen] la distinción "der [Unterschied] in der späteren Theologie eine grosse Rolle gespielt hat", "ohne den Gedanken sonst weiter zu verfolgen" [*Die loci...* p. 204 en nota]; no es sin embargo poco que haya tenido clara conciencia de la distinción y que haya considerado la deducción impropia como objeto de fe y la propia [aun definida] como objeto de Teología.

109 Véase más arriba p. 86, n. 55.

110 'Potest brevius dici quod, quia haeresis opponitur divinae revelationi, secundum numerum revelationis sunt gradus haeresis. Est autem duplex revelatio: alia immediata quae a Deo immediato lumine fit, qualis est sacrorum scriptorum. Alia mediata qualis ecclesiae. Igitur quae contrariantur primae revelationi sunt in primo gradu; quae vero secundae in secundo. Unde sequitur aliquem articulum esse in primo gradu et alium in 2.°, ut quod Spiritus Sanctus procedit a Filio; item quod quae habentur ex traditione apostolorum si non sit in Sacra Scriptura, sunt in 2.°' In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 v.

111 'Sequitur ergo quod non erunt eiusdem speciei qui negat propositionem quae est in Sacra Scriptura et qui ab ecclesia definitam', ibid.

112 'Est autem duplex revelatio: alia immediata quae a Deo immediato lumine fit, qualis est sacrorum scriptorum. Alia mediata qualis eccesiae', ibid.

113 'Sacra Scriptura se habet ut principium ad ea quae Ecclesia definit; ergo differt sicut habitus scientiae ab intellectu', ibid.

114 Se da *también* en él un planteamiento moral, que por las razones indicadas en el texto no es exclusivo. Así puede encontrarse un planteamiento moral en las siguientes palabras: 'Quaerunt argumenta an omnes haereses

La misma doctrina es expuesta en otro pasaje de estas mismas lecturas de 1544. Cano se ha propuesto la siguiente dificultad: las definiciones de la Iglesia pertenecen a la fe; pero la fe teológica no asiente sino a lo revelado por Dios; luego en las definiciones de la Iglesia hay una nueva revelación de Dios [115]. La respuesta, aunque muy breve, es categórica: ciertas verdades son reveladas, y no precisamente al concilio, sino ya antes a los autores sagrados; tales verdades no son definidas por los Concilios; otras son consecuencias de las verdades reveladas, pero estas pertenecen solo mediatamente a la fe y más bien que decir de ellas que son verdades reveladas, debe decirse que son verdades que se siguen de lo revelado [116]. En el contexto de la dificultad a la que es respuesta, la solución de Cano se coloca evidentemente en el punto de vista de la conclusión después de definida. De ella se dice que es mediatamente de fe, que se sigue de lo revelado, pero que no es propiamente revelada. Sólo si estas afirmaciones de Cano se entienden de la conclusión después de definida, se comprende que puedan resolver la dificultad propuesta; sólo así explican que en las definiciones de la Iglesia no hay una nueva revelación en virtud de la cual comiencen a ser verdad revelada las conclusiones teológicas que no lo eran antes de definidas.

Es también interesante que Cano, para probar que la negación de una conclusión teológica es *mediatamente* herejía [117], recurra al argumento del uso de la Iglesia: el Concilio Constantinopolitano 3.º condenó como herejes a los que negaban la existencia de dos voluntades en Cristo; poste-

distinguantur specie. Affirmative tam quod ex parte materiae quales sunt error Arii et Manichaei, quam quod ex parte propositionis videlicet ecclesiae vel Sacrae Scripturae', ibid.

115 "Ultimo quia illa [definita in concilio] spectant ad fidem theologicam, sed haec non assentitur nisi revelatis a Deo, ergo statuta a Patribus." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 27 r. Hay notable paralelismo entre este pasaje y la dificultad propuesta en el texto De locis transcrito más arriba en p. 121, n. 89. También entre las soluciones respectivas [n. 90 y n. 116]; naturalmente hay más precisión en el texto posterior del *De locis*.

116 "Ad ultimum: sunt quaedam revelata non concilio sed antea sacris auctoribus et haec non definiuntur a Concilio; alia vero sequuntur ex iis, quae mediate ad fidem pertinent, quae potius dici debent quod sequuntur ex revelatis quam quod ipsa revelata sint a Deo." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 27 v-28 r. Un poco rígida puede parecer la afirmación de Cano, que da la impresión de que la Iglesia no define sino verdades virtualmente reveladas. Nótese que en las lecturas de 1544 no se distinguen sino verdades expresamente reveladas y conclusiones; las primeras no necesitan ser definidas; distinguir el caso intermedio (verdad implícitamente revelada no expresa y manifiestamente contenida en la Escritura) hará que la formulación en *De locis*. L. 5, c. 5, p. 164 b sea mucho más matizada [véase este pasaje más arriba página 121, n. 90].

117 "Prima conclusio: sicut fides mediate versatur circa conclusiones theologicas, ita haeresis versatur mediate circa easdem conclusiones. Verbi gratia, de hac, Christus est risibilis, mediate versatur fides. Similiter circa contradictoriam mediate versatur haeresis." In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 v.

riormente condenó la Iglesia que los accidentes eucarísticos no permanezcan sin sujeto; en ambos casos se trata de negaciones de conclusiones teológicas [118]. Nótese que con este argumento procura probar Cano que la negación de la conclusión teológica es mediatamente herejía; el argumento se ha reducido a hacer notar que la Iglesia tiene y condena como herejes a los que niegan conclusiones teológicas. En ello Cano se limita a considerar estas actuaciones del magisterio infalible de la Iglesia como mera constatación de la conexión de la conclusión teológica con la fe, existente anteriormente a la definición de la Iglesia.

Por lo demás, Cano, al igual que Vitoria [119] y Carranza [120], rechaza los principios en que posteriormente se apoyarán las dos maneras clásicas de explicar que lo que solo es mediatamente de fe antes de la definición de la Iglesia, pueda ser inmediatamente de fe después de ella. En la revelación de una proposición universal como "todo lo definido por la Iglesia es verdadero" no quedan formalmente revelados los particulares; así parece deducirse de un caso paralelo sobre el que Cano se expresa con claridad: el paso del universal "todo lo revelado por Dios es verdadero" al particular "la natividad de Cristo de la Virgen es verdadera" supone una verdadera deducción que hace que la conclusión sea objeto propio del hábito de la teología [121].

En cuanto al modo de concebir la asistencia, Cano permanece en la línea, que ya hemos encontrado en Vitoria, Soto y Carranza, que se sitúa en el extremo opuesto a una concepción instrumental de la infalibilidad de la Iglesia: inspiración y asistencia difieren, ante todo, en que la primera consiste en una revelación inmediata [122] en virtud de la cual es independiente en su infalibilidad de toda investigación previa [123]; por el contrario, por no darse en la asistencia del Espíritu Santo una revelación inmediata se requiere para la infalibilidad que el magisterio investigue pre-

---

118 "3.° patet ex usu ecclesiae, ex conc. 6 constantinopolitano, ubi damnati sunt qui negabant in Christo duplicem voluntatem, quod tamen [in]fertur, non habetur in Sacra Scriptura. Similiter quod accidentia non manent sine subiecto damnatur 'contra Berengarium', cum solum ratiocinatione colligatur", ibid., f. 95 r.

119 Véase más arriba p. 64 s.

120 Véase más arriba p. 111 s.

121 "Conclusio huius "omne revelatum a Deo est verum, hoc est revelatum a Deo; scilicet, Christum natum de Virgine; ergo hoc est verum" potius pertinet ad habitum theologiae, quam ad habitum fidei, ergo etc." In 2-2, q. 1, a. 1, Vat. 4647, f. 6 r. Publicado en Mori, *Il motivo...* p. 212.

122 "Est igitur duplex differentia: 1. quod sacri scriptores scribunt ex immediata revelatione." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 27 r.

123 "Apostoli non egebant exteriore motivo ut crederent quae scribebant, sed ex intrinseca revelatione cognoscebant esse vera", ibid.

viamente [124]. La problemática que esta concepción suscita es la misma —y se resuelve de la misma manera— que en los autores ya estudiados [125].

El asentimiento que se debe a la conclusión teológica definida, es según Cano, un asentimiento teológico; el mismo que se le debía antes de ser definida: la Escritura sigue siendo principio con respecto a las verdades que la Iglesia define [126] y éstas a su vez siguen siendo conclusiones mediatamente de fe como lo eran antes de ser definidas [127]. Es posible también dar a la conclusión teológica definida otro asentimiento también teológico, pero que tiene el punto de partida no en el principio concreto del que esta conclusión se deduce, sino en la infalibilidad de la Iglesia [128]. El paralelismo con la posición, que defenderá Molina casi 50 años después, es sorprendente: no sólo en la no definibilidad, como verdad de fe, de la conclusión teológica, sino en el carácter teológico del asentimiento que se debe a la conclusión después de definida y en la doble manera como puede constituirse ese asentimiento teológico [129]. La concepción de una fe,

---

124 "Concilia non immediata revelatione cognoscunt illa esse de fide, sed ex Sacra Scriptura, adhitiba magna diligentia: non imaginandum quod Deus moveat mentem et manum ut in sacris auctoribus." 'Summus pontifex eget exterioribus motivis ad finiendam et credendam fidem', ibid.

125 "Si papa et concilium habent adhibitam diligentiam, si nobis non constaret an illam adhibuerint nescimus an certum sit quod definitur. Ergo vacillabit fides nostra. Confirmatur quia si non aliter assistit nisi facientibus quod est in se, ego habeo quoque", ibid., f. 27 r. La respuesta a estas dificultades: "Deus sicut praestat finem, ita et media quibus perveniatur. 'Neque admitti debet quod concilium et papa non faciant quod in se est'. Ad aliud: assistet mihi ne errem culpabiliter, sed quamvis sim doctus non aderit Spiritus Sanctus ut verum habeam, secus in Concilio", ibid. f. 27 v.

126 'Sacra Scriptura se habet ut principium ad ea quae Ecclesia definit; ergo differt [la negación de la definición de la Iglesia y la negación de una verdad contenida en la Escritura] sicut habitus scientiae ab intellectu'. In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 v.

127 "Potius dici debent [las conclusiones definidas] quod sequuntur ex revelatis quam quod ipsa revelata sint a Deo." In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4647, f. 27 v-28 r. Que se trate de conclusiones definidas se ha probado ya más arriba p. 126.

128 "Ista est bona consequentia: concilium non potest errare circa hoc, ergo. Est de fide, licet minor, hoc scilicet fuit legitime congregatum, non sit de fide. Sicut ista: Christus est risibilis infertur ex una de fide et alia per se nota, ita hic infertur ex hac: concilium legitimum non potest errare, hoc est tale, ergo. Maior est de fide. Minor nota moraliter." In I, q. 1, a. 8 MUSa. 58, f. 9 r. No se olvide que cuando se dice de la conclusión que es de fe, tal expresión hay que tomarla en sentido amplio según la doctrina general de Cano.

129 "Haec sententia [la que defiende la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe] mihi non placet, quam etiam Canus reiicit 12 De locis, c. 3. Concursus namque, quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae catholicae ipsiusque capiti Summo Pontifici, non est ut aliquid de fide efficiat quod antea non esset de fide, sed solum ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate vel immediate pertinent." L. de Molina. In I, q. 1, a. 2, d. 1. Lugduni, 1593, p. 8 a-b. "Quaeres ergo, quonam habitu assentiuntur fideles conclu-

distinta de la fe divina, pero superior al asentimiento meramente teológico, que sea debida a la conclusión teológica después de definida es muy posterior [130]. Cano y Molina concebían más bien el magisterio infalible, no como fundamento de una nueva fe cuyo motivo formal sea la autoridad de la Iglesia, sino como una potestad que impone autoritativamente la obligación —respaldada con garantía infalible de inmunidad de error— de dar a la verdad definida el asentimiento que a ella se debe anterior e independientemente de la definición: si era una verdad revelada, asentimiento de fe: si era una verdad teológica, asentimiento teológico [131].

La conclusión teológica es para Cano conclusión por consecuencia evidente. Sin embargo hay que notar que se perfila en él una ampliación del concepto de evidencia y consecuentemente del concepto de conclusión teológica, al considerar suficiente para ella una evidencia moral [132].

Al estudiar los límites de la infalibilidad, Cano afirma —y en las lecturas de 1544 como de fe— la infalibilidad en materia de costumbres [133]. La censura fue suavizada posteriormente [134]. En el Ms. 58 de la Universidad de Salamanca se distingue muy precisamente el doble sentido de la infalibilidad en materia de costumbres: la Iglesia no puede definir abs-

---

sionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo, si sciant illas deducere ex revelatis, ut eas deducit ecclesia, duplici via assentiuntur illis per habitum theologicum. Altera, eo ipso discursu, quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia deducunt. Altera, per hunc alium discursum auctoritati Ecclesiae innitentem doctis et indoctis communem, Ecclesia errare nequit in suis definitionibus: hoc vel illud ab ea definitum est: ergo est certum ac verum", ibid. p. 8 b. Es interesante que Molina haya atribuído también a Cano su posición.

130 Cfr. el estudio de Marín Sola sobre este punto; *L'evolution...* I, n. 230-232, p. 406-418.

131 Se puede decir que también las insinuaciones de Vitoria contrarias a la definibilidad, como verdades de fe divina, de las conclusiones teológicas, llevan más bien a atribuirles después de definidas asentimiento teológico; sus insinuaciones están en la línea de atribuir al magisterio como oficio propio testificar el hecho de la conexión entre conclusión y principio, con lo que quedaría la conexión tan mediata como antes de la definición. Véase más arriba p. 63 s.

132 "Ad hoc [ut conclusio sit catholica et eius negatio haeresis] requiritur, quod ex mediis revelatis per manifestam consequentiam sequatur. Ratio est clara, quia nihil est de fide, nisi quod innititur infallibili fundamento; sed quandiu est medium probabile vel consequentia, non est infallibile fundamentum, ergo, etc. Neque tamen requiritur mathematica, sed satis est evidentia moralis." In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 v.

133 "Tenendum quod sine dubio neque in moribus potest errare; itaque, ut proponendo credenda non errat, ita neque proponendo agenda fidelibus." In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4647, f. 29 r. "Ad 2um dico quod est a Deo revelatum: verbi causa qui itaque diceret posse errare esset haereticus, unde spectant ad fidem", ibid. f. 29 v.

134 Cfr. *De locis*. L. 5, c. 5, p. 169 b s. En MUSa. 58, f. 14 v, la censura es: "oppositum asserere est haereticum".

tractamente como vicio lo que es virtud, ni viceversa [135]; ni aprobar o mandar lo que es malo [136].

La Iglesia no es infalible en los hechos dogmáticos [137], pero sí en la canonización de los santos por su conexión con las costumbres [138]. En las lecturas de 1544 no se da censura a esta infalibilidad [139].

La regla a la que la Iglesia mira para sus definiciones no es sólo la Sagrada Escritura, sino también la Tradición [140]. Aun con respecto a la Escritura es necesario muchas veces un trabajo de explicitación por parte de la Iglesia [141]. Pero hay también muchas cosas ciertas en la Iglesia que

---

135 "In moribus nec concilium nec papa errare possunt, quo intelligo duo: primum quod non possunt definire esse vitium quod sit virtus, aut e contra, quia talis error iam pertineret ad fidem." In I, q. 1, a. 8. MUSa. 58, f. 14 v.

136 "2um est: nec implicite possunt approbare quod bonum est ut malum, nec contra. V. g., si praecipiat concilium aut papa toti ecclesiae ieiunare, non vitium sed virtus est; secus esset in particulari iudicio non proponendo toti ecclesia", ibid. En las lecturas de 1544 están los dos aspectos pero mezclados: In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4647, f. 29 r-v.

137 "4um dubium: quod Stephanus 7 papa congregavit concilium provinciale et revocavit ordinationes factas a praedecessore suo 'Formoso papa' et tamen postea Ioannes 9 in synodo fuerunt definitae verae ordinationes. Resp. Turrecremata lib. 2, c. 112 quod ibi non erat quaestio de fide sed *de facto, an videlicet Formosus papa fuerit verus pontifex. In factis autem non inconvenit concilium generale errare* [...]. Et haec in aliis servato." In 2-2, q. 1, a. 10, Vat. 4647, f. 21 r. Ya en las discusiones en torno a las famosas tesis de Alcalá y apoyándose en *De locis...* L. 6, c. 8, p. 206 s., se vio con razón en Cano un antecesor de la 1.ª de las tesis [cfr. "Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá." ATG. 14 (1951) 151, 159, 188, 278]. No es exactamente lo mismo lo afirmado en las lecturas de 1544 y en *De locis*. En las lecturas se niega la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos; en *De locis* se afirma que son verdades humanamente ciertas, por lo que es hereje quien niega conclusiones deducidas de verdades reveladas mediante menores en que se contienen hechos dogmáticos, de igual manera que quien niega cualquier otra conclusión teológica cierta. En Cano no existe la profunda división que había en Torquemada entre conclusiones de consecuencia necesaria y conclusiones mediante menores de verificación contingente, como, por lo demás, tampoco existía en Vitoria.

138 "An autem neque in canonizatione sanctorum [errare possit]. [...] Papa non potest in moribus errare. Sed praecipuus mos est cultus Dei et sanctorum. Ergo non potest errare." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 29 v.

139 Por el contrario, en MUSa. 58, f. 14 v es calificada su negación como "temerarium et valde periculosum, ne dicam erroneum"; con ello se quiere dar censura superior al "pie credendum" que se atribuye allí a S. Antonino y podría haberse atribuido también a Santo Tomás.

140 "Non solum habent [concilia] assumere pro regula Sacram Scripturam, sed traditiones apostolorum quae vicissim sunt traditae." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 29 r.

141 "Etiam quae ex Sacra Scriptura habemus de fide non clare continentur in Sacra Scriptura sed quaedam implicite quae non sunt minus certa. Probatur de Virginitate Mariae, de quo non est clarum testimonium quod post partum manserit Virgo. Nam licet in partu dicit, Ecce Virgo concipiet, etsi calumnientur haeretici, de perpetua nil est. Item de descensu Christi ad inferos;

no están en la Escritura ni clara ni siquiera implícitamente contenidas [142]. Cano afirma categóricamente que no todo lo revelado por Dios ha sido escrito [143]. A pesar de ello, en las mismas lecturas de 1544, se consideran, como solo mediatamente reveladas, aquellas verdades de Tradición que no están también en la Escritura [144]. Quizás en ello, está Cano bajo el influjo de Soto [145], del que se liberará más tarde [146]; seguramente Trento no es ajeno a este cambio de opinión de Cano [147].

---

est articulus fidei et non est clarus in Sacra Scriptura. Similiter quod Spiritus Sanctus procedit a Filio non clarum est testimonium, cum tamen sit firmiter tenendum ex declaratione Ecclesiae." Se recuerda cómo Cristo en el Evangelio dedujo la resurrección de los muertos de pasajes en que no está explícita y se añade: "Iudicio Lutheri, male probasset Christus resurrectionem, quia ibi non explicite est, sed implicite et ita exemplo illius potest facere Ecclesia", ibid. f. 28 v.

142 "Multa habentur certa in Ecclesia quae non sunt in Sacra Scriptura expresse clara 'immo neque implicite' [...] Ergo multa accepimus quae sermone tantum accepimus ab apostolis", ibid. f. 28 r-v.

143 "Non omne revelatum a Deo est scriptum, sed quaedam verbo", ibid. f. 29 r.

144 'Quae habentur ex traditione apostolorum, si non sit in Sacra Scriptura, sunt in 2.° [mediate revelata].' In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 v. Es probable que "non sit in Sacra Scriptura" sea en la mente de Cano "non sit *expresse* in Sacra Scriptura" como era en Soto de quien en todo el pasaje depende Cano. Este carácter de revelación mediata no impide que de la tradición meramente oral se diga que "non est infirmius tenenda, quam scripta litteris in papyro, cum in cordibus sit scripta", ibid. f. 94 r.

145 Véase pasaje citado más arriba, p. 89, n. 77. Según Soto todas las verdades de Tradición están implícitas en la Escritura; no así en Cano [véase texto citado en n. 142].

146 A propósito de Soto, dijimos [p. 89] que quizás la razón por la que consideraba las verdades de Tradición no explícitas en la Escritura, como pertenecientes a la revelación mediata, era la falta de una clara distinción entre Tradición constitutiva y continuativa u objetiva y activa. [Para esta distinción, cfr. Lang., *Die Loci*... p. 111 s. Lo mismo sucede con Cano en 1544 y no en *De locis*. En efecto, mientras en las lecturas de 1544 la línea divisoria está entre revelación inmediata (Escritura) y mediata (Tradición-Magisterio), en *De locis,* la división se hace entre fuentes constitutivas de principios teológicos (Escritura y Tradición) y fuentes de interpretación y explicación (Magisterio) (recuérdese que la fe es sólo de los principios, no de las explicaciones cuando son por deducción propia): "Principiorum itaque Theologiae numerus e libris sacris atque Apostolorum traditionibus integerrime constituitur. Quamobrem duobus primis locis contenta sunt omnia quae in initiis Theologiae veris et germanis numeranda sunt. Sed his initiis tamquam seminibus ab ecclesia datis, quae Christus Apostolis, Apostoli ecclesiae dederunt, pastores et doctores ac theologi in universum omnes ea rigant et excolunt, et quae plantae, traduces, propagines ex eis oriuntur, proferunt et ostendunt. Illa fundamenta sunt Theologicae ecclesiasticaeque doctrinae, quae Christus per Apostolos posuit, caeteri sive concilii patres, sive Pontifices summi, seu ecclesiae doctores, sancti omnino superaedificant." *De locis.* L. 12, c. 3, p. 351 a.

147 Trento se coloca en la clara perspectiva que hace de la Escritura y de la Tradición apostólica (objetiva) las dos fuentes en las que la verdad reve-

A pesar de la claridad de líneas de su teoría general, Cano no ha tenido inconveniente en utilizar las palabras fe y herejía unas veces con sentido estricto y otras con sentido amplio. Así por ejemplo en su problemática sobre qué se necesita para que una definición de la Iglesia sea considerada definición de fe, definición de fe se toma como sinónimo de actuación infalible del magisterio [148]. Que no toda actuación del magisterio es infalible es una de las diferencias que Cano descubre al comparar la inspiración con la asistencia prestada por el Espíritu Santo al magisterio [149]; negar lo enseñado por el magisterio no infalible es temerario [150]. Las fórmulas características de una definición de fe (en el sentido indicado, es decir, las fórmulas características de una definición infalible) son señaladas por Cano con más precisión que por Carranza [151]: la pena de excomunión [152], la fórmula "firmiter tenent Ecclesia aut ca-

---

lada se contiene, ambas fuentes son recibidas y veneradas por el Concilio "pari pietatis affectu ac reverentia" [cfr. D. 783]. Evidentemente esta perspectiva no es la de Cano en las lecturas de 1544; pero con ella coincide la del pasaje de *De locis,* citado en la n. anterior. Sobre la definición de Trento, cfr. R. Hull, "The Council of Trent and Tradition." The Ecclesiastical Review. 81 (1929) 469-482; 602-615; J. Salaverri, "La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento." EstEcl. 20 (1946) 33-61; E. Ortigues, "Escritures et Traditions Apostoliques au Concile de Trente", RechScR. 36 (1949) 271-299; W. Koch, "Der Begriff Traditiones im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV." ThQschr. 132 (1952) 46-61; 193-212.

148 Así definición de fe en las lecturas de 1544 se opone sólo a lo que se lee públicamente en la Iglesia, a las decretales y a definiciones como la del Concilio Vienense sobre la infusión de gracia y virtudes en el bautismo de los párvulos, cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 29 v-30 r.

149 "2.ª differentia: quod Spiritus Sanctus assistit sacris scriptoribus non solum in praecipuis sed in quibuscumque minimis, itaque nullo modo sunt deserti 'nam in illo sicut anima rationalis et caro'. Pontifici vero et concilio non ita, sed in praecipûe necessariis." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 27 r.

150 Así de la definición del Concilio Vienense, a que aludimos en n. 148, se dice que no es "de fide, quamvis temerarium sit negare", ibid. f. 30 r.

151 Véase más arriba p. 115 s.

152 En *De locis,* L. 5, c. 5, p. 166 a., enumera Cano como notas distintas, para reconocer una definición de fe, la fórmula "anathema sit" y la pena de excomunión. Es difícil precisar qué diferencia hacía Cano entre ellas. El sentido fundamental del "anathema sit" era —también en este tiempo— el de una excomunión [cfr. H. Lennerz, "Notulae Tridentinae." Greg. 27 (1946) 136-142; R. Favre, "Les condamnations avec anathème." BullLittEccl. 47 (1946) 226-241; 48 (1947) 31-48; P. Fransen, "Die Formel "si quis dixerit ecclesiam errare" in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils." Schol. 21 (1950) 492-517; "Die Formel "si quis dixerit ecclesiam errare" und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils." Schol. 22 (1951) 191-221; "Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente." EphThLov. 29 (1953) 657-672 (Fransen tiene algunas indicaciones más en otros artículos, de menor importancia para nosotros)]. Naturalmente cuando un Concilio ecuménico o Papa quiere imponer una afirmación bajo pena de excomunión, intenta sin duda una definición infalible [cfr. Fransen, Schol. 21 (1950) 516 s. y EphThLov. 29 (1953) 670]. Cano —y la

tholici" o el indicar algo como dogma son signos de que se trata de una definición de fe [153].

La misma amplitud de uso (y en, algún sentido, mayor) puede constatarse en la palabra "herejía". Cano la define como error manifiestamente contrario a una verdad católica, afirmado con pertinacia por aquel que haya profesado la fe católica [154]. Siendo verdades católicas no sólo las verdades inmediatamente reveladas sino también las solo mediatamente reveladas [155], hay también herejía en la negación de conclusiones teológicas definidas o no; aunque, para ser más precisos, de la misma manera que las conclusiones teológicas no son sino mediatamente de fe, así no hay en su negación herejía sino mediatamente [156]. En todo caso, se trata de conclusiones que se deduzcan por consecuencia evidente, aunque basta que sea evidencia moral; por el contrario, no basta que sea una deducción en sí recta, si a nosotros no nos consta como evidente [157], y por ello no es hereje el que niega una conclusión teológica ignorando la rectitud de la consecuencia [158]. Aun en los casos de consecuencia no evidente,

---

mayor parte de los teólogos de su época— llaman a toda definición infalible, definición de fe, y a su negación, herejía; pero, ya hemos visto, que fe y herejía tienen para ellos un sentido más amplio que el actual. No hay razón alguna para pensar, como Fransen [Schol. 25 (1950) 513], que las palabras de *De locis*. L. 5, c. 5, p. 166 a hablan de definición de fe en sentido estricto; Lang. [MünchThZ. 4 (1953) 145] tiene razón al corregir a Fransen.

153 "Ad cognoscendum quid sit de fide, oportet videre verba, nam si damnat oppositum est de fide. Similiter si ponitur poena excommunicationis vel similiter quando dicit quod firmiter tenent Ecclesia aut catholici. Similiter quod est dogma, fides 'appellatur'." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 30 r.

154 "Hinc patet definitio haeresis: est enim error catholicae veritati manifeste contrarius cum pertinatia assertus ab eo qui catholicam fidem quandoque [?] profitetur. Ubi nota 5 condiciones: prima quod sit error, 2 quod contrarius fidei, 3 quod sit manifestus, 4 quod sit in professis fidem, 5 cum pertinatia." In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 99 r. "Propositio haeretica est quae manifeste adversatur sententiae catholicae, quam omnes tenentur credere", ibid. f. 95 r.

155 Cfr. la división de las verdades católicas propuesta por Cano, ibid. f. 94 r.

156 "Sicut fides mediate versatur circa conclusiones theologicas, ita haeresis versatur mediate circa easdem conclusiones", ibid, f. 94 v.

157 "Illa conclusio est de fide secundum se et quoad nos, quae manifeste sequitur ex revelatis. Dico secundum se scilicet quia forte alia erit huiusmodi quae tamen nobis non constet. sequi. Item, si quae sunt conclusiones probabiles, huiusmodi non conficient conclusionem catholicam [...]. Neque tamen requiritur mathematica, sed satis est evidentia moralis", ibid. f. 95 r.

158 "Si quis ignorans consequentiam bonam esse vel intelligentiam [?] principiorum, licet apud doctos sit evidens, huiusmodi non est haereticus, 'quia prava voluntate non deviat a medio sed ignorantia, unde potius naturali lumini quam divino repugnat' ", ibid. f. 95 r.

negar una conclusión, que, según el juicio de los sabios, se deduce rectamente, es pecado grave, porque es exponerse al peligro de herejía [159].

Cano ha considerado herejía la negación de una exégesis unánime de los Padres [160]. Tal consideración se apoya en el convencimiento de que los Padres no pueden errar en ello. La infalibilidad de los Padres en cosas de fe no la funda Cano en la concepción de los Padres como "auténticos" sino en el hecho del consentimiento y en la relación de ese consentimiento con la infalibilidad de la Iglesia; es característico cómo formula Cano, corrigiéndolo, el grado 6.º de la clasificación de Torquemada de las verdades católicas [161]. Esta perspectiva permanece en el *De locis* [162].

Como grados inmediatamente inferiores a la herejía, propone Cano en las lecturas de 1544, las cualificaciones "sapiens haeresim" y errónea; no es fácil ver la diferencia que hay entre ambas; el mismo Cano dice que errónea "fere est idem quod propositio sapiens haeresim" [163]. Quizás en la cualificación "errónea" se insiste en que se trata ciertamente de una proposición perteneciente a la fe y falsa, pero cuya oposición al depósito no es manifiesta [164]. "Sapiens haeresim" tiene probablemente una mayor imprecisión: lo que el juicio de los sabios tiene como cercano a un error en la fe o peligroso [165]. El sentido de estas cualificaciones recibió ulteriores determinaciones en el *De locis* [166].

---

[159] "Si quis negat conclusionem quae secundum sententiam sapientium contrariatur fidei, peccat graviter, quia se exponit periculo haeresis", ibid.

[160] "In interpretatione Sacrae Scripturae is sensus accipiendus est qui constanter datur a sanctis; non unius vel alterius tenetur catholicus stare sententiae, sed quando omnes consentiunt, haeresis est negare." In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 22 r.

[161] "6 de illis quas omnes sancti unanimi consensu tradiderunt adversus haereticos, ad hoc enim a Deo nobis sunt dati, nam sensus Ecclesiae circa Sacram Scripturam non est cuiusque, sed virorum doctorum et exercitatorum et horum sensum alii sequi tenentur; ergo si errarent, tota ecclesia sine dubio deficeret." In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 94 r. Véase la fórmula de Torquemada más arriba, p. 32.

[162] Cfr. *De locis,* L. 7, c. 3 [5 concl.], p. 219 a; [6 concl.], p. 227 b; L. 12, c. 6 [4 praecep.], p. 367 a; [6 praec.], p. 367 a-b; [7 praec.] p. 367 b.

[163] In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 95 v.

[164] "Propositio erronea, quae proxime sequitur, est illa quae minus est quam haeretica [...] Ut illa videlicet de qua creditur quod est haeresis. Verbi gratia, Magister sententiarum in 3.º dicit quod Christus in triduo fuit homo, non prava voluntate sed ignorantia scientiae. Illa, inquam, non haeretica, quia non est definita ab Ecclesia, sed censetur erronea quia falsa in materia fidei, sed, quia non manifeste adversatur, dicitur error", ibid.

[165] "Quae sapit haeresim est quae non manifeste, sed quae, iudicio sapientium, proxima est errori contra fidem; et sic quando communiter viri docti, non dico unius universitatis sed omnium fere bene sentientium aliquid habent [ut] periculosum, id dicitur sapere haeresim", ibid.

[166] Cfr. *De locis,* L. 12, c. 10, p. 388 a-390 b. Cfr. Lang., *Die loci...* p. 207 s. J. Cahill, *The development of the theological censures after the Council of Trent,* p. 15-28; 113 ss. Es de especial interés que en *De locis,* L. 12, c. 10,

Temeraria es la proposición afirmada sin razón en que se apoye, contra la común sentencia de los santos y doctores; así es temerario negar que determinado contrato es usurario cuando los teólogos lo tienen por tal [167].

En las lecturas de 1544, Cano conoce además de estas cualificaciones, las censuras de "sediciosa", "escandalosa" y "blasfema" de interés mucho menor para el objeto de nuestro estudio [168].

* * *

Pueden deducirse las siguientes conclusiones del estudio que hemos hecho de Cano:

Cano mantuvo ya en 1544 la misma posición que aparece en la obra *De locis:* la conclusión teológica no es objeto de un asentimiento de fe divina, sino de un asentimiento teológico, tanto antes como después de ser definida. En ello continúa la línea iniciada por Vitoria. Lo que en Vitoria son insinuaciones, es en Cano posición reflejamente planteada y defendida. Cano debe decirse un claro antecesor de Molina. Prácticamente todos los elementos de la teoría de Molina se encuentran ya en Cano unos 50 años antes.

En las lecturas de 1544, Cano es adversario de la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos; a fortiori de su carácter de fe. Defiende la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los Santos por su conexión con la infalibilidad en materia de costumbres.

Es interesante también en Cano la nueva formulación de la autoridad de los Padres en materias de fe, fundada no en el carácter de "autenticidad", sino en el valor infalible de su consentimiento universal, por su conexión con la infalibilidad de la Iglesia ("si errarent, tota ecclesia sine dubio deficeret").

---

p. 388 a nace la nomenclatura de una "veritas catholica" o "doctrina catholica", que se aplica a doctrinas no infalibles, admitidas universalmente en la Iglesia. Tal modo de hablar puede considerarse preludio de la denominación "doctrina catholica", aplicada hoy comúnmente al magisterio auténtico no infalible.

[167] "Temeraria ex ipso nomine constat quo appellatur: est enim illa quam quis asserit sine ratione, temere, contra communem sententiam virorum sanctorum et doctorum, ut v. g. si theologi omnes assentiant quod quidam contractus est usurarius, si quis negat, ille temerarius est." In 2-2, q. 11, Vat. 4647, f. 95 v.

[168] Cfr. ibid., f. 96 r



CAPITULO V

SUSTITUTOS DE SOTO Y CANO EN LA CATEDRA

(DIEGO DE CHAVES, AMBROSIO DE SALAZAR, JUAN DE LA PEÑA)



DIEGO DE CHAVES

Diego de Chaves [1] pertenece al número de los discípulos de Vitoria: profesor en Santo Tomás de Sevilla, sustituto de Soto y Cano en Salamanca, profesor en la nueva Universidad de Santiago, teólogo en Trento, confesor del príncipe Don Carlos y de Felipe II, hombre de confianza del Rey en el proceso de Carranza, son otros tantos títulos que honran su nombre. Como teólogo no puede ser considerado primera figura [2], pero sí una de aquellas figuras dignas que completan modestamente, pero sin crear un contraste excesivamente hiriente, el conjunto de una generación de teólogos en la que abundaban los valores extraordinarios.

Entre las lecturas suyas que se conservan, existe un comentario a 2-2 correspondiente al curso de 1547-8, en el que sustituía en la cátedra de Vísperas a Domingo de Soto que se hallaba en Trento; este comentario se contiene en el Códice Ottoboniano latino 1051 [3].

---

1 Biografía de Chaves en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 433-437. Beltrán de Heredia, "La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago." CienTom. 39 (1929) 151 ss. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento,* p. 232-239.

2 En el f. 3 r de Ott. 1051, el discípulo copista inserta una nota que preludia la falta de personalidad que aparece en las lecturas de Chaves: "No los tengas en poco estos scriptos, que son del maestro Cano que se los dió para que leyese por ellos y él lee por los de Soto y Victoria." A la huella de Cano en la posición de Chaves en el problema que estudiamos, habremos de referirnos más adelante. Chaves cita frecuentemente a Vitoria y Soto; sobre todo, a Vitoria. Son también probablemente un indicio de influjo de Vitoria las frases castellanas que aparecen en las lecturas de Chaves.

3 En cuarto. Letra descuidada; lectura difícil a veces por la poca transparencia de las hojas de protección que han sido pegadas a los folios del manuscrito. En f. 312: "Hactenus de materia charitatis ac proinde trium virtutum theologicarum. Deo gratias. Amen. Anno 1548. Vigilia vigiliae Assumptionis Virginis Mariae." La rúbrica inicial del códice lo data en 1547 [f. 3 r]:

En estas lecturas sobre la 2-2, mantiene Chaves muy netamente la distinción entre fe y teología, que hace que la conclusión teológica no pueda ser objeto de un acto de fe divina; el hábito de la fe guarda un estricto paralelismo con el hábito de los principios y así como éste tiene los principios como su objeto inmediato, también la fe tiene los principios de la teología como objeto inmediato [4]; por el contrario, como hábito de principios que es, no se ejercita sobre las conclusiones [5]. El ejercicio del hábito de la fe consiste en un asentimiento de tipo inmediato, sin raciocinio y deducción, que son, por el contrario, funciones propias de la teología [6].

Chaves no se ha planteado reflejamente el problema del posible carácter de fe de la conclusión teológica después de definida. Sin embargo, en un contexto muy dependiente de Cano [7], ha dejado insinuaciones interesantes sobre el problema. Al igual que Cano, aduce como argumento, para probar que las conclusiones teológicas pertenecen mediatamente a la fe y su negación es mediatamente herejía, el hecho que el Concilio Constantinopolitano 3.º haya definido la existencia de dos voluntades en Cristo y declarado herejes a los que la negaban [8]. Parece que con ello se concibe la definición de Constantinopla en el sentido de una declaración de la pertenencia mediata a la fe de la existencia de dos voluntades en Cristo. Tanto más que Chaves acaba de colocar el caso de las dos voluntades en Cristo, como ejemplo típico del 4.º grupo de verdades católicas [9], a las que, como veremos, se extiende la fe solo mediatamente [10]. Esta misma concepción del sentido de las definiciones de conclusiones teológicas se manifiesta, según parece, también en otro pasaje. Después de decir que no hay herejía en la negación de una conclusión teológica cuando el que la niega ignora la rectitud de la consecuencia con que se deduce o la verdad del principio de razón, que, juntamente con el principio de fe,

---

"Vamos a las scuelas este año 72 theologos y ay frayles conventuales y assignados 196. Anno 1547. Anno 1547. Schola Doctissimi viri Fratris Didaci de Chaves. Salmanticae."

4 "Quemadmodum se habet habitus principiorum ad prima principia, sic se habet habitus fidei circa articulos. 'Sed lumen intellectus immediate terminatur ad ipsa principia, ergo et fides immediate terminatur ad articulos fidei'." In 2-2, q. 1, a. 1, Ott. 1051, f. 16 r.

5 Así la fe no inclina mediatamente a los artículos, "quia, secundum omnes, habitus principiorum non versatur circa conclusiones", ibid.

6 Fides non inquirit quare [...?] circa rationem articulorum. Sed sacra theologia, quia est vera scientia, inquirit rationes et consequentias eorum", ibid. f. 8 r.

7 Pueden compararse Ott. 1015, f. 140 r-141 v y Vat. 4647, f. 94 r-95 r.

8 "Probatur, quia in 6 Synodo Constantinopolitana probatur et dicitur in Christo esse voluntates duas et damnantur haeretici, quia si quis negat hoc, sequitur quod in Christo [non] sit natura humana." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 141 v.

9 Cfr. ibid. f. 141 r. Los dos ejemplos del 4.º grupo son: "quod Christus habuit duas voluntates et quod Christus fuit risibilis".

10 Véase más adelante la n. 17 de este mismo capítulo.

concurre a la deducción de la conclusión [11], afirma Chaves que cuando la Iglesia declara la rectitud de la consecuencia, la perseverancia en la negación debe ser considerada pertinaz y, por tanto, herética [12]. Las palabras de Chaves sugieren muy fuertemente la impresión de que la definición de conclusiones teológicas consiste precisamente en *declarar* la rectitud de la consecuencia, lo cual naturalmente no cambia el carácter mediato de la pertenencia a la fe de la conclusión.

Por otra parte, reaparece en Chaves la negación de los dos principios, en virtud de cualquiera de los cuales podría explicarse que la conclusión teológica solo mediatamente de fe en sí misma, sea inmediatamente de fe después de la definición de la Iglesia. El paso de la verdad revelada "infalibilidad de la Iglesia" a una verdad concreta definida y enseñada por la Iglesia [13] supone un raciocinio que constituiría a la verdad de que se trata en objeto del hábito de la teología y no del hábito de la fe [14]. En cuanto a la concepción de la infalibilidad permanece en la línea común a los teólogos ya estudiados de la escuela de Salamanca [15].

No representa una clara oposición a esta doctrina la afirmación de Chaves de que la fe se extiende a las proposiciones reveladas por Dios y a las proposiciones determinadas por la Iglesia [16], ya que la expresión admite también sentido amplio; Chaves mismo, a la dificultad de que la fe no se extiende a las conclusiones y que por ello la negación de conclusiones no puede ser herejía, niega que no se extienda la fe a ella, pues se extiende *mediatamente* [17].

---

[11] "Si quis ignorat aliquam consequentiam esse bonam aut aliquam propositionem quae assumitur esse veram ignoret et neget haec, non erit haereticus", f. 141 v.

[12] "Postquam docuerit ecclesia illam consequentiam esse necessariam et si adhuc negat illam, debet puniri tamquam haereticus, quia iste est pertinax in fide", ibid.

[13] Ese paso se incluye necesariamente en la opinión de Durando, según el cual "est aliquod primum credibile quod ecclesia regitur a Spiritu Sancto et hoc credibile est ratio aliorum credibilum." In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 1051, f. 16 r.

[14] De la opinión de Durando "sequeretur quod fides infusa non versaretur circa articulos fidei. Patet, quia, secundum omnes, habitus principiorum non versatur circa conclusiones", ibid.

[15] Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1051, f. 36 v-37 r.

[16] "Fides catholica tantum se extendit ad propositiones revelatas a Deo pertinentes ad religionem et ad propositiones determinatas per ecclesiam." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 140 v. Pero a continuación se propone la clasificación de verdades católicas cuyo 4.º grado son las conclusiones teológicas y la problemática en torno a cómo se extiende la fe al 4.º grado.

[17] La dificultad es que la negación de una conclusión teológica no puede ser herejía, porque "fides non se extendit ad conclusiones de fide". A ella responde Chaves: "Fides extendit se mediate 'saltem' ad conclusiones quae inferuntur per necessariam consequentiam", ibid. f. 141 r. El 'saltem', añadido entre líneas, es superfluo; según la doctrina clara de Chaves la fe no se extiende a la conclusión teológica sino mediatamente y en este mismo pasaje no vuelve a pretender probar sino esta extensión mediata de la fe a la conclusión: eje

No cualquier conclusión deducida de una verdad revelada es considerada por Chaves como perteneciente mediatamente a la fe y tal que su negación constituya una herejía. De alguna manera ha de ser una conclusión por consecuencia evidente [18], pero la evidencia no es necesario que sea tan grande como la que tiene la deducción: Cristo es hombre, luego es risible; basta —dice Chaves debilitando al máximo el sentido de evidencia— que no haya motivo alguno para pensar que la consecuencia es mala [19].

Chaves tiene clara idea de la existencia de progreso dogmático, a pesar de que ciertas expresiones suyas pudieran sugerir lo contrario [20]: para él proposiciones que no eran verdad católica pueden comenzar a serlo por una definición de la Iglesia; así sucedió con la verdad de la procesión del Espíritu Santo "a Patre Filioque"; y en el futuro podría suceder, por ejemplo, si la Iglesia definiese cualquiera de las dos posiciones en contraste en la disputa en torno a la Inmaculada Concepción [21].

---

central de la prueba es que la fe se extiende a ellas como el hábito de los principios a las conclusiones.

18 El 4.º grado de verdades católicas es "illarum quae *per consequentiam necessariam* deducuntur vel ex propositionibus revelatis vel traditis ab ecclesia [...] Hoc dico quia quantumcumque viri sapientes dicant aliquam propositionem inferri ex aliqua de fide, ad hoc quod sit in 4.º gradu, hoc inquam non sufficit". In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 141 r.

19 "Neque requiritur quod talis consequentia sit evidens ut est ista, Christus est homo, ergo est risibilis; sed satis est quod non sit aliqua apparentia quod non sit mala talis consequentia", ibid.

20 Así por ejemplo el planteamiento del a. 7 de la q. 1 gira en torno a la afirmación de que todos los artículos revelados en el N. T. habían sido revelados implícitamente en el V. T. y que nuestra fe no se extiende a más objetos que la fe de los apóstoles [cfr. Ott. 1051, f. 28 v-30 r]. Sin embargo allí mismo se abre la perspectiva: "Non inconvenit quod habeamus aliquas conclusiones fidei, sit cognita explicite, quamvis apostoli non disputarunt de illis, etc. Sed tamen articulos non est dubium quin illi cognoverint, loquor de illis que están en la cartilla; etiam alia quae continentur in aliis symbolis cognoverunt", ibid. f. 29 v.

21 "Propositio haeretica opponitur propositioni catholicae, sed aliqua propositio incipit esse catholica; ergo haeretica incipit esse haeretica. Minor probatur quia quando ecclesia incepit determinare Spiritum Sanctum procedere a Filio, incepit esse catholica, ergo. Et praeterea nunc nulla pars contradictionis huius propositionis, Beata Virgo fuerit praeservata; tamen si ecclesia nunc determinaret unam partem, inciperet altera pars esse haeretica." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 149 r. Estas palabras las dice Chaves para probar que no hay proposiciones heréticas en sí mismas. Lang [DivThom. (Fr.) 21 (1943) 92 n. 3] ve, a propósito de Cano, en esta posición una permanencia del planteamiento moral, que no ve la herejía sino en orden al hereje. La observación es justa. Pero debe advertirse que en esta posición se mezclan otros problemas: p. e. la distinción entre proposición herética y errónea, que suelen colocar en la evidencia o inevidencia "quoad nos" de la oposición (aun mediata) a lo revelado. No se puede negar a esta posición el mérito de haber tenido una notable percepción del hecho del progreso dogmático, al afirmar que

La infalibilidad de la Iglesia —habla en concreto de la infalibilidad del papa— se extiende además de la materia de fe, a la materia de costumbres: Chaves yuxtapone las expresiones "errare circa bonos mores" y "errare in condendis legibus"[22]; quizás las considera sinónimas; precisamente el desarrollo que da al problema produce la impresión de que entiende la infalibilidad en materia de costumbres en el sentido de infalibilidad en la moralidad de aquello que se legisla[23]. No dice qué grado de certeza le atribuye, limitándose a probarla con el texto de Jn. 21: "apacienta mis ovejas"[24]. También es infalible el papa en la canonización de los santos; a esta infalibilidad no le atribuye mayor certeza que el "pie credendum est" de Santo Tomás, a quien Chaves se remite en este problema[25].

Nada original tiene al preguntarse qué se requiere para que una actuación del magisterio sea considerada definición de fe[26]; por lo demás, considera la definición de fe como sinónimo de definición infalible[27]. Entre los signos concretos para conocer que una actuación del magisterio es una definición de fe, señala Chaves (y es el único al que se refiere expresamente) la expresión "anathema sit"[28]. Cuando no se encuentra ninguna fórmula de las características de una definición de fe, todavía se puede conocer si se trata de una definición de fe, atendiendo a la cuestión a la que el magisterio con su actuación intenta responder: así cuando se ha

---

ciertas verdades, no católicas, pueden llegar a ser católicas y ciertas proposiciones, no heréticas, pueden llegar a ser heréticas. La complejidad del planteamiento puede verse en Soto [In 2-2, q. 11, Ott. 782, f. 72 a-v comparado con Rel. 1539, MCP. 13, f. 206 v-207 v] y Cano [In 2-2, q. 11, f. 100 r], ambos mantienen la misma posición que Chaves.

22 "Utrum possit papa errare circa bonos mores, utrum possit errare in condendis legibus." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 1051, f. 55 v.

23 En seguida el desarrollo se polariza en la infalibilidad con respecto a la moralidad de las leyes: "Et est discrimen inter determinationem eorum quae sunt fidei et de legibus. Nam ea quae sunt fidei semper est verum, et sic non potest illud renovari; tamen leges, quia dantur secundum complexiones hominum atque temporis etc., ideo oportet mutare leges", ibid.

24 "Patet ex illa, Pasce oves meas", ibid.

25 "Utrum papa possit errare in canonizatione sanctorum. Utrum sit haereticum hoc asserere. S. Thomas in quodlib. 9, art. ultimo 'dicit quod pie credendum est quod non potest errare propter rationes quas ibidem S. Thomas in quodlib. 9, art. último adducit' ", ibid.

26 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 1051, f. 32 r-v.

27 Cfr. l. c. en la nota anterior, donde la definición de fe se opone únicamente a magisterio no infalible.

28 "Est dubium: quomodo ego cognoscam quando ecclesia determinat aliquam propositionem tamquam de fide. Dico quod sunt aliqua signa per quae cognoscimus; ut quando dicit anathema sit", ibid., f. 32 v. Sobre el sentido de la fórmula "anathema sit", véase más arriba p. 132 s., n. 152.

preguntado qué enseña la fe sobre un punto concreto, la respuesta es una definición de fe [29].

Herejía es error contra la fe católica en aquel que profesa la misma fe católica [30]. Se da herejía en la negación de una proposición contenida en cualquiera de los cuatro grados de verdades católicas que Chaves ha distinguido siguiendo la misma clasificación de Cano [31]. El cuarto grado de esa clasificación son las conclusiones teológicas [32]. Negarlas es corromper la fe [33]; pero no lo es cuando la consecuencia no es de alguna manera evidente, aunque los sabios digan que la consecuencia es buena [34]; sin embargo, en este caso sería pecado mortal negarla a no ser que se tengan razones para ello [35]. Chaves defiende el valor obligatorio del consentimiento universal de los Padres [36], pero no determina el grado de certeza y de relación con la fe paralelo a esa obligación, ni hace de ello positivamente uno de los modos constitutivos de verdad católica [37].

Inmediatamente inferiores a la herejía son las proposiciones "haeresim sapiens" y errónea, cuya diferencia entre sí no es fácil determinar, como ya sucedía en las lecturas a la 2-2 de Cano [38]. "Sapiens haeresim" es la proposición que, a juicio de los sabios, es contra la fe [39]. La propo-

---

29 "Si non est aliquod signum est respiciendum ad quaestionem et postea est respiciendum ad responsionem", ibid.

30 "Haresis est error contra catholicam fidem in illo qui illam profitetur in corde." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 140 r.

31 "Propositio haeretica est quae est contra aliquam propositionem existentem in aliquo illorum quatuor graduum", ibid. f. 142 r. Los cuatro grados en f. 140 v-141 r. La división de Cano véase en Vat. 4647, f. 94 r-v.

32 "4 genus propositionum est illarum quae per consequentiam necessariam deducuntur vel ex propositionibus revelatis vel traditis ab ecclesia", ibid. f. 141 r.

33 "Negare huiusmodi conclusiones est corrumpere fidem", ibid. f. 141 v.

34 Después de haber dicho que el 4.º grado de verdades católicas se constituye por las conclusiones deducidas "per consequentiam necessariam", añade: "Hoc dico quia quantumcumque viri sapientes dicant aliquam propositionem inferri ex aliqua de fide, ad hoc quod sit in 4 gradu ad hoc inquam non sufficit", ibid. f. 141 r.

35 "Si quis negat propositionem aliquam quae secundum doctrinam doctorum sequitur ex aliqua de fide, nisi ipse item sit peritus, si negat illam, peccat mortaliter. Probatur quia iste commisit se periculo errandi circa fidem. Sed tamen si habeat rationem probabilem in contrarium non peccat mortaliter, quia illi doctores possunt errare", ibid. f. 141 v.

36 "Infert [Caietanus] consequenter quod in spectantibus ad materiam fidei standum est dictis sanctorum primorum, quando non est ratio, non est auctoritas et ratio aliqua, sed hoc intelligitur quando est communis sententia sanctorum, sed tamen quando non satis constat apud sanctos de illa re, quilibet potest sequi quem maluerit." In 2-2, q. 1, a. 7. Ott. 1051, f. 29 v-30 r.

37 Tal fue la posición de Cano, véase más arriba p. 134.

38 Véase más arriba p. 134.

39 "Propositio quae sapit haeresim est propositio quae est proxima haeresi et est illa quae secundum sensum sapientium est contra fidem." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 1051, f. 142 r. Allí mismo puede verse un ejemplo de tales proposiciones.

sición errónea es de hecho contra la fe, pero su oposición no es manifiesta en sí misma, ni ha sido definida por la Iglesia (lo que hubiera podido suplir la inevidencia en sí misma de la oposición) [40].

Temeraria es la proposición que, en materia relacionada con la religión y las buenas costumbres, se afirma contra la opinión común y autoridad de los doctores, sin que haya una autoridad suficiente que justifique esa oposición [41].

Chaves distingue además, en su terminología de censuras, las proposiciones sediciosa, escandalosa y "male sonans" [42] de menor interés para el objeto de nuestro estudio.

AMBROSIO DE SALAZAR

Discípulo de Vitoria y Soto en Salamanca y de Carranza en San Gregorio de Valladolid, Ambrosio de Salazar [43], a pesar de su juventud y de no ser todavía más que Presentado, fue sustituto de su antiguo maestro Domingo de Soto, en la cátedra de Prima. Su prematura muerte, efecto quizás de su ardiente dedicación al trabajo, malogró las bellas esperanzas fundadas en su talento. En su lectura llama la atención la erudición de que hace gala sin barroquismo; y en la que debe señalarse como nota distintiva la presencia frecuente de autores modernos (Mair, Driedo, Pighe...) [44].

De sus lecturas interesan para nuestro estudio las lecturas sobre la 1.ª Parte de la Suma contenidas en el Códice 1042 de la Biblioteca Angélica [45]. No contienen indicación de fecha. Decir que son posteriores a 1546 porque en el f. 13 v se cita el Decreto Tridentino sobre el canon de la Es-

---

40 "Propositio erronea est illa quae de facto est contra fidem, sed tamen neque hoc est manifestum, neque determinatum ab ecclesia, ut ante concilium ephesinum esset propositio erronea quod Spiritus Sanctus non procedebat a Filio. Et nunc est propositio erronea illa quae habetur ex Caietano quod historia primae mulieris quod non fuit educta de costa etc.", ibid.

41 "Propositio temeraria est propositio quae spectat ad religionem et bonos mores, quae asseritur contra communem opinionem et auctoritatem doctorum et sine auctoritate", ibid.

42 Cfr. ibid. f. 142 r-v.

43 Breve biografía en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 438 s.

44 Cfr. Códice de la Biblioteca Angélica de Roma [en adelante = CBA.] 1042 p. e. en f. 12 v-13 r.

45 En cuarto. Legible. No todos los folios están numerados; así nuestras citas dan una numeración que en la mayor parte de los casos no está anotada en el Códice: para verificarlas habrá que ir contando los folios. Contine: f. 1 r-22 v, Ambrosio de Salazar I, q. 1-q. 2, a. 3; en f. 25 r comienza un comentario anónimo a la 1.ª parte, posterior a 1563 ya que en el f. 28 v cita *De locis* de Cano.

critura y a 1547 porque en el f. 4 r se cita la obra *De natura et gratia* de Soto es decir muy poco, ya que con toda probabilidad las lecturas son muy posteriores y correspondientes a los años 1556-1559 en los que sustituía a Soto [46]. En este supuesto, se puede puntualizar mucho más. Sabemos que a Soto se le señaló como materia de enseñanza en su último año de magisterio (1555-6) al 4.º libro de las Sentencias [47]. Por el Ott. 1058 consta que en 1558 Salazar enseñaba la q. 44 de la 1.ª Parte [48]. Con estos datos es muy probable que Salazar haya continuado la explicación del libro 4.º de las Sentencias en su primer curso de suplencia (1556-7), ya que en su lectura solían emplearse dos cursos [49], y que en 1557-8 haya comenzado nuevo ciclo con la 1.ª parte de la Suma. Según esto, el códice 1042 de la Biblioteca Angélica correspondería al curso de 1557-8.

Sus lecturas a la Primera Parte contienen sólo algunos datos (no muchos) útiles para nuestro estudio. Distingue muy claramente hábito de la fe y de la teología, que tienen entre sí la misma relación que hay entre hábito de los principios y ciencia [50]. La fe presta su asentimiento inmediatamente a lo revelado por Dios sin que haya ningún raciocinio como medio para llegar al asentimiento. Por el contrario, la teología da su asentimiento a las conclusiones deducidas de los artículos de la fe por medio de un raciocinio [51]. El mismo Salazar se plantea la dificultad de porqué, si la conclusión teológica no es objeto del hábito de la fe, se

---

[46] Todos los demás fragmentos que se conservan de Salazar corresponden a este período salmantino y se encuentran entre fragmentos de otros teólogos salmantinos (Mancio, Juan Gallo, Medina). Cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 439, donde se enumeran los manuscritos vaticanos. Del fragmento contenido en Ott. 1058 consta con certeza que corresponde a este período, pues comienza con una rúbrica que lo data en 1558. Dada la mayor costumbre de dictado en Salamanca, aun sin otras razones habría ya una mayor probabilidad para el período salmantino; tanto más que del magisterio anterior de Salazar nada sabemos.

[47] Cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 303.

[48] Así consta por la rúbrica con que comienza la parte de Salazar, cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 439.

[49] Véase cómo determinaban los Estatutos de 1561 la distribución de materia por cursos en el título 12 [Esperabé, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* t. I, p. 256 s.]. Nótese que son Estatutos muy poco posteriores a la suplencia de Salazar y que probablemente consagraban un uso anterior, aunque no se haya tratado nunca de un uso rígido.

[50] "Fides autem in isto statu comparatur ad istam scientiam, sicuti habitus principiorum qui dicitur intellectus ad alias scientias." In I, q. 1, a. 2. CBA. 1042, f. 4 v. "Theologia et fides differunt sicut scientia et intellectus", ibid. f. 5 v.

[51] "Fides immediate [as]sentitur revelata a Deo sine aliquo discursu. Theologia vero assentitur conclusionibus elicitis ab articulis fidei mediante discursu", ibid. f. 5 v.

llama hereje a aquel que niega una conclusión teológica [52]. Su respuesta es que basta que la conclusión pertenezca mediatamente a la fe, para que quien la niega sea considerado hereje, pues negar lo que mediatamente pertenece a la fe es proceder contra la fe [53].

Nada tiene sobre la definibilidad como verdad de fe divina de la conclusión teológica. De algún interés —aunque un poco marginal para el objeto de nuestro estudio— es que al estudiar los lugares teológicos [54], agrupa Salazar en torno al 4.° lugar teológico (la autoridad de los Padres) una serie de actuaciones que podríamos llamar magisterio ordinario no infalible (decretales en las que no se contengan definiciones de fe, tratados de Pontífices, sermones de San León Papa, concilios provinciales no especialmente confirmados por autoridad pontificia [55]) y la autoridad de los doctores escolásticos, sobre todo cuando se da consentimiento moralmente universal [56]. Quien se opone a las autoridades contenidas en el 4.° lugar teológico es temerario [57].

JUAN DE LA PEÑA

Al morir Ambrosio de Salazar, agotado de trabajo (10 de sept. 1559), le sucedió, en su cargo de sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima, Juan de la Peña [58]. La suplencia duró poco más de un curso: el 15 de noviembre de 1560 moría Domingo de Soto; el 16 de diciembre ob-

[52] "Sed contra hoc est quaedam replica: qui negat conclusionem theologicam, quae infertur per bonam consequentiam ex articulis fidei, reputatur haereticus, ergo peccat contra fidem, ergo pertinet ad fidem illa conclusio et adhuc [?] pertinet ad theologiam", ibid.

[53] "Ad hoc respond. quod etiam reputaretur haereticus, sed tamen illa conclusio non pertinet ad fidem immediate sed mediate quia infertur per bonam consequentiam ac proinde hoc sufficit ut dicatur agere contra fidem", ibid.

[54] En su comentario al art. 8 de la q. 1, Salazar usa la expresión "lugares teológicos" en el sentido de fuentes teológicas. Es un caso más, dentro de la Escuela de Salamanca, de uso de la expresión en este sentido anteriormente a la publicación de la obra de Cano. Salazar fue discípulo de Vitoria y Carranza; tanto Vitoria como Carranza usan la expresión en este sentido, véase más arriba p 119, n. 80.

[55] El concilio provincial confirmado por autoridad pontificia es clasificado dentro del tercer lugar teológico como infalible: In I, q. 1, a. 8, CBA. 1042, f. 13 v. [4.° est notandum].

[56] Cfr. ibid. [circa 4um locum].

[57] "Quorum auctoritas omnium horum est magno pretio habenda essetque temerarius qui contra hos sentiret", ibid.

[58] Biografía en Ehrle, 8 (1929) 439-442. La mejor y más completa la constituyen los artículos de Beltrán de Heredia, "El Maestro Juan de la Peña." CienTom. 51 (1935) 325-356; 52-53 (1935) 40-60; 145-178; 54 (1936) 5-31. El tercero de los artículos contiene un estudio de los manuscritos de Peña.

tenía en posesión la cátedra de Prima Pedro de Sotomayor, hasta entonces catedrático de Vísperas, y el 24 de enero de 1561 tomaba Peña en posesión la de Vísperas, vacante por la promoción de Sotomayor. Aunque haya sido discípulo de Carranza y también de Cano, Juan de la Peña —que había entrado en la Orden dominicana ya maduro, después de haber sido benedictino— no ha recibido de ellos su primera formación teológica. Por ello hay quizás en él un eco de una formación teológica anterior a la recibida en las aulas de San Gregorio de Valladolid. Al menos, en los puntos que consideramos en nuestro estudio, tendremos ocasión de verle bastante desligado de algunas posiciones comunes en la Escuela de Salamanca.

Estudiamos el pensamiento de Peña en torno al objeto de nuestro estudio en el Manuscrito 333-53-1 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla en el que se contienen las lecturas sobre la 2-2 correspondientes al curso de 1559-60, el curso en que fue sustituto de Soto [59].

Para Peña, fe y teología se distinguen en cuanto que la fe da su asentimiento inmediata y no discursivamente, mientras que la teología es hábito de las conclusiones y asiente a ellas partiendo discursivamente de los principios [60]. De las conclusiones tenemos, sin duda, ciencia; pero no puede decirse que tengamos de ellas fe si no es mediatamente [61].

En orden al problema de la definibilidad de fe de la conclusión teológica, Peña no ha rechazado positivamente, como la mayor parte de los teólogos de la Escuela de Salamanca anteriormente estudiados [62], aquellos principios que permiten explicar que la conclusión teológica, sin ser de

---

[59] Sobre la cronología de lecturas de Peña, cfr. Beltrán de Heredia, CienTom. 52-53 (1935) 146 ss. El manuscrito que utilizamos es un códice en cuarto, legible, que contiene dos comentarios a la 2-2 escritos de mano diversa: f. 1 r-250 r, Juan de la Peña 2-2, q. 1-q. 22, a. 2; f. 251 r-444 v, Pedro de Sotomayor 2-2, q. I-q. 24, a. 12. De estas mismas lecturas de Peña (del mismo curso) existe otro manuscrito: el Cod. T. 19 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra. Sobre él cfr. Beltrán de Heredia, a. c., p. 151 s. El comentario de Peña comienza en el f. 8. Del Cód. T. 19 de Coimbra se deduce que Peña comenzaba el art. 10 de la q. 1 "in isto anno 1559 die vero 15 mensis decembris" [a. c., p. 146].

[60] "Fides assentit articulis fidei per solum lumen fidei absque discursu. At vero theologia est habitus conclusionum et assentit illis per discursum ex principiis." In 2-2, q. 1, a. 1. MUSe. 333-53-1, f. 9 r. Inmediatamente antes se hace paralelismo con el hábito de los principios ("intellectus") y la ciencia.

[61] "Possumus habere scientiam et fidem eiusdem conclusionis, loquendo de scientia imperfecta et mediate vel immediate. V. g. ego habeo scientiam huius conclusionis, Christus est risibilis, et habeo etiam fidem non immediate sed mediate, quia resolvitur ad principia fidei." In 2-2, q. 1, a. 5 MUSe. 333-53-1, f. 36 v.

[62] De hecho todos los ya estudiados menos D. de Soto y Salazar. Este último no trata el asunto por comentar sólo la 1.ª parte de la Suma; de él no se conserva comentario a la 2-2. D. de Soto rechaza la concepción instrumental de la asistencia.

fe antes de la definición de la Iglesia lo sea después de ella. Mientras que los teólogos ya estudiados veían en el paso del universal "todo lo revelado es verdadero" o "todo lo definido es verdadero" a un particular de los contenidos en él, un auténtico silogismo a cuya conclusión sólo puede darse un asentimiento teológico y no un asentimiento de fe [63], Peña afirma que la deducción de la verdad de un particular a partir del universal "todo lo revelado es verdadero" no es una deducción científica [64]. No es sin embargo claro el porqué de esta afirmación. No se ve si Peña niega el carácter científico de esta deducción porque en el universal se contienen formalmente los particulares o si más bien porque es un proceso reflejo, psicológicamente absurdo, por estar superpuesto como proceso deductivo a un proceso que psicológicamente es inmediato y espontáneo. La paridad, que establece Peña para justificar su afirmación, entre el caso ya mencionado y una deducción que concluyese la verdad del principio de contradicción en virtud del silogismo "todo lo evidente es verdadero, el principio de contradicción es evidente, luego es verdadero" [65], da mucha probabilidad a que sea efectivamente la segunda razón indicada, y no la primera, la que fundamenta su afirmación. En conclusión ha de decirse que si bien es cierto que Peña no rechazó positivamente el principio de que en un universal se contienen formalmente los particulares, no es igualmente claro que creyese válido tal principio, menos aún que lo haya afirmado como válido.

En cuanto a la concepción de la infalibilidad, Peña, aunque concede probabilidad a la teoría común a los teólogos de la Escuela salmantina ya estudiados [66], cree más probable la teoría opuesta: la asistencia garantiza inmediatamente la verdad de lo definido y no el hecho de que se investigará suficientemente para encontrar la verdad [67]; la infalibilidad de lo

---

63 Véanse p. e. los pasajes de Chaves citados en p. 141, n. 13 s.

64 "Sed insta: quia fides etiam facit istum discursum: Omne revelatum a Deo est verum; hoc est revelatum a Deo, scilicet, Deus est trinus, ergo non per hoc distinguitur [fides] a theologia. Resp. tamen quod iste discursus non est scientificus." In 2-2, q. 1, a. 1. MUSe. 333-53-1, f. 9 r.

65 "Eodem enim argumento probaretur quod intellectus principiorum assentit per discursum, quia ego facio hunc discursum: omne ostensum per lumen intellectus agentis est verum; hoc principium, Quodlibet est vel non est, est ostensum per lumen intellectus agentis, ergo est verum." ibid.

66 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. MUSe. 333-53-1, f. 57 v-58 r la explicación de la infalibilidad según aquellos que admiten la condicional "si papa non facit quod in se est ad definiendam veritatem potest errare definiendo, et idem est de concilio generali"; la explicación se cierra con estas palabras: "Et iste modus dicendi est probabilis."

67 "Christus absolute promisit quod Spiritus doceret omnem veritatem necessariam Ecclesiae. Et absolute dixit Petro: rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; non dixit: ut non deficiat gratia tua aut prudentia tua, sed fides tua.", ibid, f. 58 r. Peña ha comenzado diciendo: "Sed mihi videtur probabilius dicendum...", ibid.

definido no es dependiente del hecho de la existencia de esa investigación [68], aunque en realidad —añade Peña acortando así la distancia entre ambas teorías— Dios no permitirá nunca que el Papa o el Concilio definan, sin hacer antes todo lo que está de su parte para conocer la verdad [69].

En su concepción de la asistencia Peña se acerca más que los teólogos indicados a las concepciones de Suárez: la diferencia esencial entre inspiración y asistencia es colocada por Peña en que la primera es dictada y la segunda sugerida por el Espíritu Santo [70]. Sin embargo el segundo término es lo suficientemente vago para que se pueda dudar que sea suficiente para constituir por sí mismo una atestación por parte de Dios y considerado en su contexto parece excluirla [71]. Afirmaciones concretas, en las que se considere el magisterio infalible de la Iglesia como instrumento por el que Dios testifica, faltan en absoluto en Peña. Otras afirmaciones suyas puntualizan su pensamiento.

Para Peña, todas las verdades que en la Iglesia se consideran verdades de fe han sido reveladas por Dios o inmediatamente (es el caso de los artículos y de todas las verdades contenidas en la Sagrada Escritura) o mediatamente (las conclusiones de las verdades inmediatamente reveladas) [72]. Las verdades consideradas en la Iglesia como de fe son el depósito en cuanto "vivido" (enseñado y creído) en la Iglesia; y en cuanto tal, es notable que se vean en él, como verdades sólo mediatamente revela-

---

[68] "Si papa aut concilium tentet definire aliquid ex officio tamquam de fide, numquam errabit, si de facto definiat, sive fecerit quod in se est, sive non fecerit", ibid. "Unde licet ille sit imprudens definiendo, tamen non definiet falsitatem", ibid.

[69] "Verum est quod nunquam Deus permittet quod papa aut concilium desinant facere quod in se est sufficienter ut definiant veritatem", ibid. f. 58 v.

[70] "Ut ergo scriptura sit sacra, necesse est quod sit scripta Spiritu Sancto dictante per supernaturale lumen; itaque scriptor sacrae scripturae nihil amplius faciebat nisi scribere quod Spiritus Sanctus dictabat. [...] [El símbolo apostólico no es sagrada escritura] propio ingenio enim collectum est, licet enim Spiritu Sancto suggerente, non tamen dictante, et ita fit etiam in conciliis." In 2-2, q. 1, art. 6-9. MUSe. 333-53-1, f. 38 r-v. "Divina scriptura est accepta immediate ex revelatione, Spiritu Sancto immediate dictante." In 2-2, q. 1, a. 10. MUSe. 333-53-1, f. 43 v.

[71] Las palabras con que Peña describe la elaboración del símbolo apostólico (término de comparación inmediato de la asistencia conciliar en oposición a la inspiración bíblica) sugieren que no existe nueva atestación: "At vero quando vel Apostolus vel aliquis sanctus ex divina scriptura et ex revelatis colligit aliquas sententias et ordinat suo ingenio illa non est sacra scriptura. Huiusmodi autem fuit symbolum: proprio ingenio enim collectum est, licet enim Spiritu Sancto suggerente, non tamen dictante, et ita fit etiam in conciliis." In 2-2, q. 1, art. 6-9. MUSe. 333-53-1, f. 38 r-v.

[72] "De facto omnia quae in ecclesia habentur tamquam de fide sunt a Deo revelata, vel immediate ut articuli fidei 'et etiam sacra scriptura' tamquam principia, vel mediate sicut conclusiones quae ex illis sequuntur." In 2-2, q. 1, a. 1, MUSe. 333-53-1, f. 15 r.

das todas las que son conclusiones de lo inmediatamente revelado; lo mediatamente revelado es, según Peña, objeto de Teología y no de fe, sino mediatamente [73]. No queremos decir con esto que creamos estas afirmaciones de Peña totalmente claras en sí mismas. Pero sí lo son encuadradas en el conjunto de su doctrina sobre la relación entre las fuentes constitutivas del depósito revelado y el magisterio de la Iglesia. En efecto: la Escritura y la Tradición contienen la doctrina inmediatamente revelada por Dios y precisamente por ello Escritura y Tradición son del mismo valor y poseen la misma autoridad [74]. Pero comparada esta autoridad con la autoridad de la Iglesia ha de ser considerada mayor, *como es mayor la autoridad del principio que la de la conclusión* [75]. Esta explícita afirmación de Peña supone con respecto al Magisterio —en contraposición a la Escritura y la Tradición, fuentes en las que se contiene la doctrina inmediatamente revelada— que lo definido *en cuanto tal* no pasa de ser mediatamente revelado; y así las conclusiones, mediatamente reveladas en sí mismas, no comenzarán a ser inmediatamente reveladas por el hecho de su definición.

A propósito de la infalibilidad del concilio universal, Peña determina su objeto: las cosas de fe y de costumbres [76]. A la infalibilidad así determinada en cuanto a su objeto se la califica como de fe y su negación como herejía, más aún como origen de todas las herejías [77]. Hablando de la infalibilidad del Papa, se hacen ulteriores precisiones sobre el sentido de la infalibilidad en materia de costumbres. Entendida en el sentido de definir un punto especulativo de moral es tan cierta como la infalibilidad en definir un punto dogmático [78]. La infalibilidad en materia de costumbres, en el sentido de que las leyes pontificias no pueden ser moralmente malas, es certísima pero no tan cierta como entendida en el primer sen-

---

[73] Véase el texto transcrito en p. 148, n. 60 s.

[74] "Doctrina revelata immediate a Deo sive fuerit scripta in chartis sive in intellectibus et cordibus fidelium eiusdem est auctoritatis." In 2-2, q. 1, a. 10. MUSe. 333-53-1, f. 79 r.

[75] "Unde quando nos comparamus ecclesiam ad sacram scripturam non comparamus illam ad scripturam quae est in chartis sed ad doctrinam evangelicam sive sit scripta sive per traditionem ecclesiae et sic doctrina ista est maioris auctoritatis quam ecclesia sicut principium est maioris auctoritatis quam conclusio", ibid. f. 79 r-v.

[76] "Concilium generale rite congregatum et confirmatum legitima auctoritate etiam non potest errare in rebus fidei et etiam in rebus pertinentibus ad bonos mores", ibid., f. 45 r.

[77] "Ista conclusio sic explicata est aperte de fide et oppositum est haeresis, immo est initium et fomentum omnium haeresium", ibid.

[78] "Papa non potest errare in definiendis rebus pertinentibus ad bonos mores. Sed ista conclusio habet duplicem sensum. Primum quod scilicet si definiat v. g. quod fornicatio sit mala et peccatum mortale, talis definitio est accipienda ac si definisset quod Christus habet duas voluntates. Et in isto sensu conclusio est ita certa sicut praecedens, hoc patet quia pertinet ad fidem dicere quod fornicatio sit illicita", ibid. f. 53 v-54 r.

tido [79]. Una menor certeza compete a la infalibilidad en la canonización de los santos; negarla no es herejía ni constituye una proposición errónea, pero sería temerario, sobre todo si la negación recayese sobre una canonización concreta da la que se afirmase que en ella el Papa se equivocó de hecho [80]. En su argumentación para probar esta infalibilidad, Peña la relaciona con la infalibilidad en materia de costumbres y también, mediante una relación más lejana, con la profesión de fe en la vida eterna [81] y se detiene a rechazar la dificultad que podría provenir de equiparar el caso de la canonización de los santos con el caso de error (siempre posible) sobre el hecho de que esta hostia concreta está consagrada y, por tanto, está Cristo realmente presente en ella [82]. Afirma también Peña la infalibilidad del Papa en la aprobación de las Ordenes religiosas [83], pues la aprobación de una Orden religiosa implica la aprobación de su legislación (el Papa es infalible en materia de costumbres al constituir leyes) [84] y por otra parte es un acto que guarda un notable paralelismo con la canonización de un santo, no sólo por la veneración hacia la Orden religiosa aprobada que la aprobación suscita, sino también porque su aprobación la constituye como camino hacia Dios según el cual pueden los fieles conformar su vida y costumbres [85]. Como se sabe, esta infalibilidad

---

79 "2us sensus est quod papa non potest condere leges contra evangelium aut contra legem naturalem et bonos mores et quod omnis lex papae debet esse licita et bona et secundum evangelium et secundum legem naturalem. Et in isto sensu conclusio non est ita certa sicut in primo sensu, sed tamen dico quod etiam debet teneri certissime", ibid. f. 54 r.

80 "Pontifex non potest errare in canonizatione sanctorum. Itaque quicumque per papam ponitur in catalogo sanctorum ut ab omnibus veneretur, ille est sanctus et in coelo. Ista conclusio non est tam certa sicut praecedentes et si quis oppositum diceret non est haeresis neque error, sed credo esset temeritas; maxime si quis diceret quod de facto erravit papa in canonizatione alicuius sancti in particulari", ibid. f. 55 r.

81 "Esset turpissima res quod tota ecclesia coleret aliquem tamquam sanctum et tamen ille est in inferno. Item esse contra bonos mores praebere tamquam regulam vivendi illum qui est in inferno et est Dei inimicus. [...] Praeterea quia in veneratione sanctorum profitemur articulum, scilicet, vitam aeternam et gloriam; esset vero turpissimus error et aliquo modo indirecte contra fidem colere aliquem tamquam habentem vitam aeternam, qui tamen esset in morte aeterna", ibid. f. 55 r.

82 cfr. ibid. f. 55 r-v.

83 "Papa non potest errare in approbatione religionis", ibid. f. 63 r.

84 "Probatur quia, ut supra diximus, papa non potest errare circa bonos mores, etiam condendo leges. At vero quando approbat religionem, approbat aliquas leges et statuta tamquam sancta et bona, ergo non potest errare", ibid.

85 "Papa non potest errare in canonizatione sanctorum, ergo neque in probatione religionis. Patet consequentia quia sicut veneramur et colimus sanctum, ita veneramur religionem et vocatur sacra et sancta religio. [...] Item sicut sanctus canonizatus datur in exemplum vitae fidelibus, ita etiam datur religio approbata omnibus fidelibus ut possint informare vitam et mores secundum leges illius religionis, ergo non potest in hoc papa errare", ibid.

fue negada por Cano en su obra *De locis* [86]. Las lecturas de Peña son anteriores a la publicación de la obra de Cano. Pero es muy probable que esta doctrina de Peña sea una respuesta a la posición que Cano con palabras y hechos estaba defendiendo desde 1548 [87].

Lo posición de Peña, al considerar el grado de certeza que se puede tener de la legitimidad de un concilio o papa, es vacilante y poco nítida. Parece a veces considerar estos casos como verdades mediatamente de fe, fruto de una deducción de tipo teológico, posible después de la aceptación por parte de la Iglesia de alguna definición emanada del concilio o papa de que se trata [88]. Cuando habla de la legitimidad de un concilio no da otra solución. Pero cuando trata del problema de la legitimidad de un papa, después de proponer esta solución, busca otra que le satisfaga más plenamente; tal solución deja totalmente posible que sea meramente aparente la legitimidad de un papa y se limita a defender que, aunque el papa no sea legítimo, habiendo error común "de iure", sus actos de jurisdicción son válidos y sus definiciones infalibles [89]. Tomando esta solu-

---

86 *De locis,* L. 5, c. 5, p. 171 b-172 a. Serry en el c. 11 de las "Melchioris Cani Vindicationes" [sin paginación en la edición de Cano que utilizamos] reduce las afirmaciones de Cano a negación de infalibilidad en la prudencia que pondera las circunstancias que aconsejan o no la institución de una orden religiosa. En realidad, Cano cuando trató de la infalibilidad en la aprobación de una orden religiosa, no hizo esa distinción (que conocía perfectamente y había aplicado al caso de la infalibilidad in moribus); negó sin más esa infalibilidad tomando sus argumentos de la imposibilidad de infalibilidad en un asunto que es prudencial; debiera haber hecho notar, como lo hizo para la infalibilidad in moribus [cfr. l. c., p. 169 a, 2.ª concl.], que no todo en este asunto es juicio prudencial.

87 Ya Lang. [*Die loci...*, p. 14] encuadró la negación de Cano en su oposición a los jesuítas. Es notable que sea Peña, favorecedor y primer apologista de los jesuítas, el primero de los teólogos estudiados que se plantea el problema y toma tan netamente la posición afirmativa. Debe reconocerse que en las luchas en torno a la naciente Compañía, Peña percibió, con más claridad que Cano, el aspecto teológico del problema.

88 "Non habemus ex fide quod aliquis est papa nisi ab effectu quando aliquid definit et illud acceptatur a tota ecclesia. Hinc enim est de fide quod ille est papa, quia facimus istum syllogismum fundatum in illo Lucae 22, Ego rogavi pro te etc. [...] Est syllogismus: Ille qui non deficit in definiendis rebus fidei et confirmat fratres in fide est papa. Sed iste modo est huiusmodi, ergo. Consequentia bona. Maior est de fide. Minor est evidenter cognita per experientiam, quia antea erat ecclesia dubia circa istam propositionem quae modo definitur; hic autem quando est definita a papa, ecclesia quiescit et nihil amplius de illa dubitat. Ergo conclusio est de fide." In 2-2, q. 1, a. 10. MUSe. 333-53-1, f. 75 r-v. Cfr. ibid, f. 48 r. Creemos innecesario advertir que nada podría concluirse del hecho de que aquí se llame a la conclusión "de fe". La doctrina de Peña sobre el no carácter de fe de la conclusión teológica (sobre todo, para la no definida) es clara. El uso de la expresión "es de fe" con sentido amplio es frecuente en los teólogos de este período.

89 "Alia solutio est forte quae magis quietat intellectum, quod scilicet sive ille sit papa sive non sit, ille non potest errare quia omnia acta illius

ción como su solución definitiva, habría que considerar a Peña, predecesor de la primera de las tesis de Alcalá: "no es de fe que tal Papa concreto es verdadero Papa". Más aún, Peña admitiría la posibilidad de error en tal proposición, aun en el caso de un Papa que toda la Iglesia tiene por legítimo.

Mientras que todo lo contenido en la Escritura es de fe, no todo lo que el Magisterio enseña ha de ser considerado de fe, sino sólo las definiciones [90]. Naturalmente el mero hecho que Peña haga equivalentes definir infaliblemente y definir de fe, dejaría intacto el problema de la naturaleza del asentimiento que se debe a tales definiciones e incluso si a todas se debe el mismo asentimiento. Ya hemos expuesto más arriba el pensamiento de Peña sobre este punto. Si no todo lo que hay en el magisterio es definición de fe, es necesario distinguir lo que es definición de lo que no lo es. Los modos de hacer esa distinción son fundamentalmente dos: en primer lugar hay ciertas fórmulas características, distintivas de las definiciones de fe ("anathema sit"; "si alguno dice lo contrario, ha de ser considerado hereje"; "lo contrario es error"; la fórmula "todos los cristianos crean y sientan...") [91]; el segundo método consiste en una exégesis menos verbal, pero que mira al conjunto del documento del magisterio: considera si el documento es respuesta a una pregunta sobre lo que la fe enseña de determinada cuestión; distingue en el documento lo que se enseña como objeto principal y lo que se determina contra los herejes, de lo que sólo se afirma de paso [92], tales afirmaciones de paso (obiter dicta)

---

sunt valida spectantia ad iurisdictionem, si ille sit indubitatus papa in ecclesia et habet titulum. Volo dicere quod, si est communis error facti et habet titulum, omnia acta per illum sunt valida", ibid. f. 75 v.

[90] "Omnia quae sunt in sacris litteris, sive sint principaliter narrata sive obiter, usque ad minimum iota, omnia sunt verissima et tamquam de fide tenenda; at vero ea quae asseruntur in concilis non omnia sunt de fide tenenda, sed illa sola quae definiuntur", ibid. f. 79 v. Cfr. también f. 74 r.

[91] "Hoc possumus cognoscere ex modo determinandi, ut si papa dicat: qui oppositum dixerit, sit anathema, vel sit tamquam haereticus censendus; vel si dicat: oppositum est error; vel si dicat: omnes christiani ita credant et sentiant, aut similia verba ex quibus colligatur quod illud quod determinatur, proponitur toti ecclesiae credendum" ibid. f. 57 r.

[92] "Aliquando etiam potest hoc constare ex quaestione proposita, si enim quaeratur a papa utrum aliquid sit de fide tenendum, hic determinatio eius est definitio de fide", ibid. f. 57 v. "Respiciendum est ad ea quae specialiter tractantur contra haereticos et aspiciendus est status quaestionis, quae vertebatur in dubium. Item aspicienda est interrogatio facta in materia fidei. Tandem debemus respicere modum definiendi. Et sic ea quae specialiter determinantur contra haereticos sunt accipienda tamquam de fide. Item illa quae habent modum definitionis fidei sunt accipienda tamquam de fide. Ea vero quae obiter affirmantur non sunt continuo accipienda tamquam de fide", ibid. f. 74 r. Este último pasaje con la expresión "modus definiendi" o "modus definitionis" alude probablemente a las fórmulas concretas, de las que trata el pasaje citado en n. 91.

son frecuentes en los concilios [93]; no han de ser consideradas sin más como de fe [94], pero en todo caso, tienen más autoridad que las afirmaciones de cualquier doctor aunque sea San Agustín o San Jerónimo [95].

Proposición herética es la que es manifiestamente contra la fe católica [96]. Peña ha dividido las proposiciones que son de alguna manera de fe en cuatro grupos [97]; la oposición manifiesta a una verdad perteneciente a cualquiera de esos cuatro grupos, basta para que una proposición sea herética [98].

Cuando la oposición no es tan manifiesta, por no haber sido definida por la Iglesia, la proposición es errónea [99]. No quiere decirse con ello que la oposición sea necesariamente inevidente y no manifiesta, cuando no ha habido previamente una definición de la Iglesia; si así fuera carecerían de sentido las afirmaciones de Peña de que la oposición a cualquiera de los cuatro grados de verdad católica —y entre ellos están también las conclusiones teológicas por consecuencia evidente no definidas— basta para que haya herejía. Por otra parte, Peña afirma que es equivalente de su propia concepción de la censura "errónea", la de aquellos teólogos que definen como proposición errónea la negación de la conclusión teológica cuando la consecuencia no es evidente [100], concepción que prescinde claramente del hecho de la definición de la Iglesia como constitutivo necesario de la herejía. La concepción de algunos teólogos, que definen las proposiciones herética y errónea como opuestas respectivamente a la divina revelación o a una verdad natural, es expresamente rechazada por Peña [101].

---

93 Ejemplos en l. c. f. 74 r.

94 "Ea vero quae obiter affirmantur non sunt continuo accipienda tamquam de fide", ibid. f. 74 r.

95 "At vero omnia quae asseruntur in conciliis obiter habent maiorem auctoritatem quam quicumque doctor etiam Augustinus et Hieronimus", ibid.

96 "Propositio haeretica est propositio contra fidem catholicam notorie et manifeste." In 2-2, q. 11, a. 2. MUSe. 333-53-1, f. 214 r.

97 Cfr. ibid. f. 211 r. Esta división en 4 grupos no coincide exactamente con la de Cano-Chaves, cfr. en p. 144, n. 31.

98 "Haeretica propositio est quae contrariatur propositioni quae habetur tamquam de fide communiter in ecclesia, sicut si contrariatur alicui quatuor principiorum dictorum", ibid. f. 211 r.

99 "Erronea est illa quae est contra fidem quando non est tam notorie et aperte esse contra fidem eo quod non est definita per ecclesiam", ibid. f. 214 r.

100 "Alii vero dicunt quod erronea est illa quae contrariatur alteri quae sequitur per bonam consequentiam ex duabus propositionibus fidei aut altera evidenter cognita, altera de fide; sed tamen quia aliquando consequentia non est evidens, tunc non est haeretica propositio sed erronea. Hoc idem est cum eo quod nos diximus", ibid. f. 214 v.

101 "Aliquando vero dicunt quod propositio erronea et haeretica sic differunt: quod haeretica est illa quae est expresse contra scripturam aut contra divinam revelationem, erronea autem est illa quae est contra veritatem naturalem; [...] At vero 2us modus dicendi non tenetur communiter", ibid, f. 214 r-v.

La proposición temeraria es definida como falsedad o novedad afirmada sin razón y fundamento alguno contra la sentencia común de los doctores [102]. Para las censuras inferiores, Peña se remite a lo que Torquemada, Silvestre Prierias y el Maestro Astudillo tienen sobre la materia [103].

* * *

Los tres teólogos estudiados en el presente capítulo coinciden en que la conclusión teológica no es en sí misma objeto de fe divina. Ambrosio de Salazar, de quien sólo poseemos un comentario a la 1.ª parte, no tiene más sobre el problema que estudiamos. Tanto Chaves como Peña tienen afirmaciones contrarias al carácter de fe de las conclusiones teológicas después de definidas. Peña es en este punto más explícito que Chaves; como contrapartida falta en él la negación explícita, que se encuentra en Chaves, de los principios especulativos que permitirían explicar la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas. Mientras en Chaves es muy sensible la huella de Cano, Peña aparece como teólogo muy personal: se aparta de la concepción de la infalibilidad común con la Escuela de Salamanca, hace progresar la doctrina sobre los diversos objetos de la infalibilidad de la Iglesia (su enumeración es en él muy completa y es también muy preciso el cuidado de dar cualificación teológica diversa a la infalibilidad sobre cada uno de esos objetos). Ciertos hechos dogmáticos (quizás todos, menos los comprendidos en los casos de canonización de los santos y aprobación de las órdenes religiosas, en cuanto estos casos pueden ser considerados hechos dogmáticos) permanecen —en la que parece ser su posición definitiva— fuera del campo de la infalibilidad de la Iglesia.

---

102 "Temeraria propositio est illa quae asserit falsitatem aliquam aut novitatem sine fundamento et ratione et contra communem doctorum sententiam et dicitur temeraria quia est contra prudentiam", ibid. f. 214 v.

103 ibid. Peña tuvo clara idea de la existencia en la Iglesia del progreso doctrinal: la concepción de María podría ser definida en el futuro [MUSe. 333-53-1, f. 11 r]; y ya en su tiempo reconoce para la doctrina immaculista un notable progreso que hace ilícitas afirmaciones que en tiempos precedentes no lo fueron: "Ad authoritatem divi Bernardi dicitur quod si in hoc tempore esset non auderet dicere esse temerarium vel superstitiosum, alias esset excommunicatus. Et ipse reprehendit quia non est consultus papa et ecclesia; sed modo est consultus et approbavit: ergo. Ad divum Thomam quidam voluerunt dicere quod in I, dist. 44, tenuit quod fuit praeservata ab originali. Ego idem dico quod ad divum Bernardum" [fragmento del Cod. 2800 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, publicado por Beltrán de Heredia, CienTom. 52-53 (1935) 173; el fragmento completo sobre la Inmaculada, p. 171 ss.]. Otro problema es si este progreso doctrinal puede llamarse estrictamente dogmático: en MUSe. 333-53-1, f. 11 r, parece Peña concebir la definibilidad de la Inmaculada como un caso paralelo al de la canonización de los santos.

CAPITULO VI

PEDRO DE SOTOMAYOR Y MANCIO DE CORPORE CHRISTI



PEDRO DE SOTOMAYOR

Con Sotomayor[1] reencontramos la línea de los catedráticos de Prima de Salamanca. Su carrera como profesor culmina en 1560, al pasar de la cátedra de Vísperas a la de Prima, vacante por la muerte de Domingo de Soto. Sotomayor se había formado en San Gregorio de Valladolid, donde fue discípulo de Carranza y quizás de Cano[2].

Son fuentes para nuestro estudio de Sotomayor:

1) Las lecturas sobre la primera parte, que tuvieron su comienzo el 13 de noviembre de 1553[3]. Utilizamos los dos manuscritos en que nos han sido conservadas: los códices Ottob. 1021[4] y 1047[5].

---

[1] Biografía en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 442-445. Muy brevemente, Beltrán de Heredia, LTK. 9, 683; Esperabe, *Historia*... II, p. 411. Mori [*Il motivo*... p. 100] comete un grave error confundiendo en una misma persona a Pedro de Soto y Pedro de Sotomayor y construyendo una biografía con datos de ambos; muchos de ellos no pueden haber sido tomados de la única fuente que se cita en nota [el libro de Carro sobre Pedro de Soto] pues corresponden efectivamente a Sotomayor. También se equivoca Mori al afirmar que Sotomayor no ha enseñado nunca la 2-2. En nuestro trabajo utilizamos las lecturas de Sotomayor sobre la 2-2 de MUSe. 333-53-1. No puede por tanto decirse, como dice Mori [p. 101], que no sea posible una investigación directa sobre el pensamiento de Sotomayor sobre el análisis de la fe.

[2] El MCP. 5, f. 2 r y 8 r, nos conserva algunos datos interesantes sobre los últimos días de Sotomayor; de las notas escritas al margen por el discípulo, que oye las lecturas y escribe el manuscrito, consta que el 19 de octubre de 1564 se encontraba Sotomayor enfermo y moría el 21.

[3] Nos da la fecha exacta Ott. 1021 f. 220 r: "Incipiunt Commentaria Reverendi ac Doctissimi Magistri Fratris Petri de Sotomaiore in Primam Partem Divi Thomae. Salmanticae, anno a nato Christo 1553, die vero 13 Novembris. In nomine Domini."

[4] El códice ha sido ya descrito más arriba, p. 79, n. 10.

[5] En cuarto. Legible, aunque los folios tienen pegadas unas hojas transparentes de protección que dificultan algo la lectura, f. 2-263 r, Sotomayor I,

2) Las lecturas sobre la 2-2 contenidas en el manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla 333-53-1 [6]. El manuscrito no contiene indicación de fecha, pero puede calcularse con probabilidad. La rúbrica inicial da a Sotomayor el título de "vespertinae cathedrae rectorem" [7]; ello supone ya una notable delimitación temporal: Sotomayor fue profesor de Vísperas de 1551 a 1560. Dentro de este período, puede tomarse como punto cierto orientador el hecho de que en el curso de 1553-4 Sotomayor comenzaba a explicar la primera parte de la Suma, abriendo con ello nuevo ciclo; de ello consta por Ott. 1021 y 1047. No es probable que Sotomayor haya leído la 2-2 en la cátedra de Vísperas anteriormente a 1553; no habría espacio para terminar el ciclo y abrirlo de nuevo en 1553. Calculando a partir de este año y tomando como base lo que solía tardarse en la enseñanza de las diversas partes de la Suma [8] se llega con bastante probabilidad al curso de 1556-7.

3) El comentario a la 1.ª parte, correspondiente a las lecturas del curso de 1561-2 en la cátedra de Prima. De los numerosos manuscritos de estas lecturas, que se conservan, utilizamos el Manuscrito 709 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca [9].

Sotomayor considera hábitos distintos el hábito de la fe, del que son objeto los artículos y las verdades expresamente contenidas en la sagrada escritura [10] y el hábito de la teología, en el sentido de deducción de conclusiones a partir de las verdades reveladas [11], ya sea mediante solas verdades reveladas, ya sea con el concurso de otras proposiciones naturalmente evidentes [12]. El hábito de la fe asiente inmediatamente a las ver-

---

q. 1-64, a. 4; f. 264 r-323 r; Cano I, q. 75-90, a. 4; f. 324 r-354 v; Anónimo I, q. 75-81 a. 3. En f. 2 r: "Pedro de Soto. Scholia Fratris P. de Sotomaior in Primam Partem Sancti Thomae anno 1553."

6 El códice ha sido descrito más arriba, p. 148, n. 59.

7 MUSe. 333-53-1, f. 251 r: "Incipiunt Commentaria in 2am-2ae Sancti Thomae per Reverendum Fratrem Petrum de Sotomaior, Vespertinae Cathedrae Rectores."

8 Véase más arriba p. 146, n. 49.

9 Sobre los diversos manuscritos que se conservan de estas lecturas, cfr. Beltrán de Heredia, CienTom. 42 (1930) 336. MUSa. 709, f. 1 r: "Incipit Prima Pars Sancti Thomae ex praelectionibus doctissimi Patris Magistri Soto Mayor, anno millesimo 561, aetatis vero meae 21, incepta."

10 "Doctrina sacra appellatur trifariam a doctoribus: 1.º modo pro articulorum fidei habitu et notitia, et earum rerum quae expresse continentur in sacra scriptura. Et talis cognitio proprie loquendo non est scientia sed fides." In I, q. 1, a. 2, Ott. 1021, f. 223 v. cfr. Ott. 1047, f. 6 r y MUSa. 709, f. 9 r.

11 "3.º modo accipitur pro habitu per quem ex propositionibus fidei et ex his quae habemus in sacra scriptura colligimus multas veritates per discursum." In I, q. 1, a. 2, Ott. 1021, f. 224 r. De este hábito —al contrario que el hábito al que se refieren las palabras citadas en n. 10— se afirma que es ciencia.

12 Ott. 1047 distingue ya las dos maneras de conclusión teológica: "3.º modo sacra doctrina dicitur habitus per quem ex articulis fidei colligimus mul-

dades reveladas sin apoyarse en un razonamiento [13]. Precisamente en ello consiste su diferencia esencial con el hábito de la teología [14]. La conclusión teológica en cuanto tal no puede ser objeto de la fe divina, ya que no es en sí misma una verdad revelada [15]. El hábito de la fe inclina a ella, pero solo mediatamente; el hábito de los principios inclina siempre mediatamente (pero solo mediatamente) a las conclusiones [16].

Sotomayor llama en una ocasión a la conclusión teológica "de fe". Pero da a la expresión muy claramente un sentido noético: en un raciocinio en que la menor es de fe, la conclusión debe ser también de fe y no evidente [17]. Precisamente lo que allí se quiere probar es que la conclusión teológica no es evidente sino obscura [18]. En el orden de evidencia la conclusión, al seguir la "peiorem partem", participa la inevidencia de la premisa de fe. Pero si se aplica el efato "peiorem semper sequitur conclusio partem", no en la línea de evidencia, sino en la línea de certeza, ha de afirmarse que la conclusión no puede tener la certeza propia de la fe, sino la certeza propia de la premisa de razón [19].

En estos últimos desarrollos Sotomayor no vuelve a considerar el caso de una conclusión teológica deducida de dos premisas de fe y razona

---

tas conclusiones tamquam ex propriis principiis vel ex illis tantum, vel adiunctis aliis propositionibus lumine naturali notis." Ott. 1047, f. 6 r. De modo semejante MUSa. 709, f. 9 v.

13 "Fides non innititur discursui." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1021, f. 223 v. cfr. pasajes paralelos Ott. 1047, f. 6 r. y MUSa. 709, f. 9 r.

14 "Quod [theologia] non fides patet, quia fides non innititur discursui aut ratiocinationi, sed assentit quia veritas prima dicit, theologia autem per se pendet a ratiocinatione et lumine naturali", ibid. Ott. 1021, f. 225 r. cfr. MUSa. 709, f. 12 r.

15 "Formo hunc syllogismum, Omnis homo habet voluntatem humanam, Christus est homo, ergo habet voluntatem humanam; illa conclusio non pertinet ad fidem, nam certe non est talis propositio revelata, sed vis qua ego assentior huic conclusioni est discursus quo utor." In I, q. 1, a. 2. MUSa. 709, f. 12 r. La misma doctrina In 2-2, q. 1, a. 5. MUSe. 333-53-1, f. 281 v.

16 "Revelatio divina immediate et per se inclinat ad assentiendum articulis fidei. Ad conclusiones autem theologiae inclinat mediate per discursum medio assensu per articulum fidei. In hoc non est particulare in theologia, sed est commune in omnibus scientiis quod eadem ratio formalis inclinat ad principia et conclusiones sed differenter, quia ad principia immediate, ad conclusiones mediate." In I, q. 1, a. 3. Ott. 1021, f. 227 v. Cfr. MUSa. 709, f. 18 v-19 r.

17 "In hoc discursu, Omnis homo est risibilis, Christus est homo, ergo Christus est risibilis, ubi minor est de fide, ergo conclusio debet esse de fide, non autem evidens." In I, q. 1, a. 2, Ott. 1021, f. 224 v.

18 "Est prima conclusio: conclusio illata per discursum theologicum non est nobis evidens sed obscura", ibid.

19 "Praeterea si inferamus conclusionem ex una propositione de fide et ex alia opinata, conclusio est opinio, quae sequitur debiliorem partem, ergo si inferamus conclusionem ex propositione de fide et alia evidenti cognita lumine naturali, conclusio pertinebit ad scientiam, quia assensus conclusionis non potest esse de fide, quia pendet intrinsece a propositione cognita evidenter per lumen naturae" ibid. f. 225 r.

siempre en torno al caso de una conclusión deducida mediante una premisa naturalmente evidente. Sin embargo las expresiones universales que establecen la distinción entre hábito de la fe y hábito de la teología, en las que se toma la teología como hábito deductivo a partir de verdades reveladas con o sin menores de razón y en las que la línea divisoria la constituye la existencia o no-existencia de discurso, garantizan con certeza que también las conclusiones deducidas de dos premisas de fe son excluídas por Sotomayor del campo de la fe [20].

Sotomayor descubre una dificultad contra esta doctrina en el hecho de que sea considerado hereje, no sólo quien niega verdades expresamente reveladas, sino también el que niega conclusiones teológicas; si la negación de una conclusión teológica es herejía, parece obvio que su afirmación sea un acto de fe [21]. Para resolver esta dificultad, ha de observarse que en realidad es herejía no sólo la negación de lo que es inmediatamente de fe, sino también de lo que es de fe solo mediatamente. Las conclusiones teológicas pertenecen mediatamente a la fe. En el caso típico de una conclusión teológica, deducida de un principio revelado mediante una menor de razón evidentemente verdadera, es claro que quien niega la conclusión, lo hace no porque crea falsa la menor de razón (lo cual no se da fuera de los casos de locura), sino por que no admite la verdad revelada de la que la conclusión se deduce [22].

Sotomayor se ha planteado muy reflejamente el problema de la naturaleza del asentimiento que se debe a una conclusión teológica definida. En sus lecturas sobre la 2-2 estudia muy detenidamente el problema de si

---

20 cfr. los pasajes citados en la p. 160, notas 10-14 y p. 161, n. 16. Nótese que la distinción entre fe y teología se establece entendiendo la teología en el sentido de deducción de conclusiones del doble tipo que describen los pasajes citados en p. 160 s., n. 12.

21 "Sed est argumentum: qui negaret conclusiones theologicas esset haereticus, ergo theologia fides est, non scientia. [...] Et consequentia patet, quia haeresis est immediate contra fidem." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1021, f. 225 v. Lugares paralelos: Ott. 1047, f. 8 v. MUSa. 709, f. 12 v. Cfr. también In 2-2, q. 1, a. 5. MUSe. 333-53-1, f. 279 v.

22 "Respondeo quod dupliciter est aliquid contra fidem: uno modo directe, per se et immediate; et tunc dicitur contra fidem, quando negatur aliquid quod sit expressum in scriptura aut est articulus fidei. Alio modo dicitur aliquid contra fidem mediate, quando ex aliqua propositione de fide et alia cognita per naturam, evidenter infertur aliqua conclusio; dicere contra illam est haereticum indirecte, quia cum pendeat ex una cognita per naturam, quam homo scit et cognoscit per naturam et alia de fide, cum sciamus quod non dubitat de cognita per naturam [m.: per fidem; con error evidente], continuo inferimus quod dubitat aut non credit propositionem quae erat de fide. Unde vel debemus putare quod sit stultus vel si putamus mentis compos, iudicamus haereticum." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1021, f. 225 v. Cfr. también Ott. 1047, f. 8 v. MUSa. 709, f. 12 v. y In 2-2, q. 1, a. 5. MUse. 333-53-1, f. 281 v.

las definiciones de la Iglesia son Sagrada Escritura [23], dándole una neta solución negativa que se apoya en dos diferencias fundamentales entre escritura y definiciones infalibles, a las que habremos de referirnos más adelante [24]. La discusión de este problema le lleva a considerar la naturaleza del asentimiento debido a las definiciones de la Iglesia: se arguye, en efecto, a veces, a favor de que las definiciones de la Iglesia sean Sagrada Escritura, del hecho de que a las definiciones se debe un asentimiento de fe [25]. Algunos teólogos responden distinguiendo dos clases de verdades definidas: algunas son en sí mismas inmediatamente reveladas y contenidas formalmente en la Biblia; otras son conclusiones teológicas; las primeras pertenecen inmediatamente a la fe y son Sagrada Escritura [26]; las segundas pertenecen solo mediatamente a la fe y no son Sagrada Escritura [27]. Los defensores de esta posición mantienen así que

---

23 El desarrollo de este problema [In 2-2, q. 1, a. 10, MUSe. 333-53-1, f. 306 v-310 r] guarda un notable paralelismo con Cano [In 2-2, q. 1, a. 10. Vat. 4647, f. 26 v-28 r y *De locis,* L. 5, c. 5, p. 160 b-164 b], aunque de hecho la solución en cuanto a definibilidad, como de fe, de la conclusión teológica será en Sotomayor la opuesta que en Cano. Sotomayor tendría ante los ojos un ejemplar de las lecturas contenidas en Vat. 4647, y no *De locis,* que es posterior a estas lecturas de Sotomayor. Sotomayor no se hace eco de algún elemento existente sólo en *De locis* [y no en Vat. 4647]: p. e. la distinción entre conclusión propia e impropia.

24 Por lo demás, pueden verse en MUSe. 333-53-1, f. 307 r-v.

25 "[Arguitur 4.º] Item fides habet pro fundamento primam veritatem revelantem, sicut diximus, sed quod est definitum ab ecclesia vel a romano pontifice est credendum per fidem infusam. Ergo sunt veritates revelatae a Deo; hoc vero appellamus sacram scripturam, scilicet, veritates revelatas a Deo suae ecclesiae. Ergo", ibid. f. 307 r.

26 En toda esta problemática se considera que toda verdad revelada se encuentra de alguna manera en la Sagrada Escritura: si se encuentra formalmente, es una verdad de sagrada Escritura a la que se debe fe divina; si sólo virtualmente, es mediatamente revelada y se le debe asentimiento teológico. Recuérdese que Cano en Vat. 4647, f. 94 v., todavía consideraba la tradición como revelación mediata.

27 "Ad 4 dicunt aliqui quod in concilio duplices definiuntur propositiones: quaedam quae immediate sunt revelatae per apostolos et prophetas, quae continentur formaliter in scriptura [...] Aliae sunt quae non immediate sunt revelatae apostolis aut prophetis, sed colliguntur mediate ex revelatis per bonam consequentiam, adiunctis aliis naturalibus propositionibus sicut sunt omnes conclusiones theologicae [...] Dicunt ergo quod primae propositiones sunt quae immediate et per se pertinent ad fidem, quia immediate revelantur a prima veritate. Aliae vero indirecte et mediate pertinent ad fidem. Unde licet isto pacto pertinent ad fidem sed quia non tamen directe et immediate propterea non pertinent ad sacram scripturam, primae vero pertinent." MUSe. 333-53-1, f. 310 r. ¿Quienes son estos "aliqui", a que alude Sotomayor? Sin duda, Cano debe ser contado entre ellos. La expresión en plural quizás incluya a otros teólogos no pertenecientes a la escuela que estudiamos. Pero no es imposible que se refiera a algunos teólogos salmantinos que aunque no tan reflejamente, van por la misma línea de Cano, como hemos ido haciendo notar a

sólo lo que es Sagrada Escritura antes de la definición lo es después de ella, pero también que sólo lo que es inmediatamente revelado antes de la definición lo es después de ella; la conclusión teológica mediatamente de fe antes de la definición no pertenece sino mediatamente a la fe, aun después de definida. Sotomayor por su parte no cree improbable esta solución: "est bona solutio" es su juicio último sobre ella [28]. Cree sin embargo más probable que todas las proposiciones definidas son, después de la definición, tan inmediatamente de fe como las proposiciones formalmente contenidas en el evangelio [29]; no se sigue, sin embargo, de ello que las definiciones de la Iglesia sean Sagrada Escritura; las diferencias fundamentales entre definiciones y Escritura conservan todo su valor [30].

La clara afirmación de Sotomayor sobre el carácter de fe de toda verdad definida reaparece al exponer su doctrina sobre la herejía. Mientras negar una conclusión teológica no definida es indirecta y consecuentemente herejía [31], negar una proposición definida es formalmente herejía [32], de la misma manera que lo es negar una proposición formalmente contenida en la Biblia [33].

Encuadrados en estas claras afirmaciones cobran todo su significado otros pasajes de Sotomayor. Así, p. e., no le agrada el modo de hablar que afirma que la autoridad de la Iglesia es menor que la de la Escri-

---

lo largo de este estudio; las afirmaciones de ellos no se encuentran en este contexto, pero esto no es una dificultad insuperable para que a ellos aluda aquí Sotomayor.

28 MUSe. 333-53-1, f. 310 r. Cfr. lo que decimos en p. 90, n. 82 sobre la enérgica reacción a la "innovación" de Molina.

29 "Ego vero aliter responderem quod scilicet omnes propositiones, quaecumque illae sint, simul atque definiuntur esse de fide, immediate et directe pertinent ad fidem, sicut omnes propositiones evangelii." MUSe. 333-53-1, f. 310 r.

30 "Sed tamen nihil valet consequentia, Ergo pertinent ad sacram scripturam, propter discrimina assignata supra", ibid.

31 "3.º illa est propositio catholica quae colligitur ex aliqua propositione evidenti lumine naturali et altera quae sit fidei articulus, per consequentiam evidentem. [...] Et ita qui negaret istas propositiones est haereticus, non tamen ita expresse et formaliter sed indirecte et consequenter, quia ex sua assertione, Christus non est risibilis, per bonam consequentiam sequitur corruptio articuli fidei, scilicet, quod Christus non sit homo." In 2-2, q. 11, a. 2. MUSe. 333-53-1, f. 378 v. Decimos que se trata de conclusiones no definidas, pues se opone al grado 2.º, en el que se contienen las definiciones de la Iglesia.

32 "2um genus propositionis catholicae est illa quae est expresse definita in concilio generali vel a pontifice, est inquam definita tamquam de fide et haec est formaliter propositio catholica et ita qui negat eiusmodi propositionem est formaliter haereticus", ibid., f. 378 r-v.

33 "Propositio catholica [se trata del primer grado] est illa quae expresse et formaliter continetur in sacra scriptura sic adeo quod non sit locus tergiversationi [...] Consequenter propositio formaliter haeretica est illa quae adversatur huic propositioni catholicae", ibid., f. 378 r.

tura en cuanto que ésta procede más inmediatamente del Espíritu Santo; tal modo de hablar es falso ya que es el mismo Espíritu Santo el que enseña inmediatamente a los hagiógrafos y "per viam humanam" a la Iglesia presente [34]. De ello se sigue que la negación de una definición de la Iglesia y de una verdad contenida en el evangelio constituyen una herejía de la misma especie [35].

No deja de ser extraño que un teólogo que tan claramente afirma que todas las definiciones de la Iglesia son inmediatamente de fe, parezca considerar la definición del concilio constantinopolitano 3.° de la existencia de dos voluntades en Cristo como mera constatación de su pertenencia mediata a la fe [36]. Sin embargo, sea lo que fuere de este pasaje, no puede prevalecer frente a afirmaciones tan categóricas y reflejas en sentido opuesto.

Es también muy digno de notarse que el asentimiento de fe, que se da a una definición de la Iglesia, se extiende al hecho de que el papa o concilio que definen han puesto la diligencia necesaria para no errar y a la legitimidad del sujeto definiente [37]. Aunque quizás no sea posible hacer desaparecer toda sombra de duda, parece mucho más probable que

---

34 "Licet idem Spiritus Sanctus est qui docet istam ecclesiam [la actual] et illam [la primitiva, a la que pertenecían los autores inspirados: apóstoles y evangelistas], sed illam per se et immediatius, etc.; 'propterea posset dici maioris auctoritatis'. Sed tamen dico quod est malus modus loquendi et periculosus praecipue hac tempestate ubi haeretici conantur maxime labefactare auctoritatem ecclesiae istius praesentis. Immo vero illud est falsum dicere quod habuerit maiorem auctoritatem, quia licet Spiritus Sanctus aliter docuerit illam ecclesiam et aliter istam, quia per viam humanam, ut dictum est, sed tamen cum sit idem Spiritus docens, nihil refert ad auctoritatem, 'quod aliter illam, aliter hanc docuerit'." In 2-2, q. 1, a. 10. MUSe. 333-53-1, f. 312 v.

35 "Ex istis colligitur quod ita magna haeresis est et eiusdem speciei et tam magnum peccatum negare aliquam definitionem istius ecclesiae praesentis, sicut negare propositionem quae aperte continetur in evangelio", ibid. Este texto no tiene ciertamente *sólo* significado moral, ya que se pone como consecuencia de las palabras transcritas en n. 34.

36 "Et hoc probatur enim in concilio 6 constantinopolitano condemnantur multi haeretici propterea quia negabant Christum habere geminam voluntatem, alteram creatam, alteram increatam et ratio concilii est quia sequitur ex illa positione vel quod Christus non esset Deus vel quod non esset verus homo." In 2-2, q. 11, a. 2, MUSe. 333-53-1, f. 378 v. Allí mismo se consideran como verdades católicas de tercer grado, estos dos ejemplos: "V. g. Christus est risibilis, Christus habet humanam voluntatem." La negación de una verdad católica de tercer grado es sólo consequentemente herejía; véase más arriba p. 164, n. 31.

37 "Eo ipso quod definit sicut debemus credere per fidem id quod definit, sic debemus credere quod fecerit illam diligentiam. Et similiter eo ipso quod definit, debemus credere per fidem quod sit papa legitimus." In 2-2, q. 1, a. 10, MUSe. 333-53-1, f. 309 v.

esto significa para Sotomayor que a ambas cosas se debe un asentimiento de fe [38].

Una vez afirmado el hecho de que una verdad solo mediatamente de fe en sí misma es inmediatamente de fe después de su definición por la Iglesia, resta establecer una explicación teológica del hecho. Sotomayor se limita a señalar como fundamento que la infalibilidad de la Iglesia es una verdad formalmente revelada, uno de los artículos de la fe [39]. No afirma Sotomayor que en la revelación de la infalibilidad de la Iglesia queden reveladas, como particulares en un universal, todas las verdades que la Iglesia define. Tampoco afirma como principio más general que en la revelación de un universal queden formalmente revelados los particulares. Pero en el recurso a la revelación de la infalibilidad de la Iglesia como explicación de que las definiciones son todas inmediatamente de fe, puede verse una lejana preparación del sistema de Lugo [40]. Y sin duda a una explicación de ese tipo se acerca más Sotomayor que a una explicacasión basada en considerar a la Iglesia como instrumento de Dios: su concepción de la asistencia sigue la línea común de la escuela salmantina [41], que está precisamente en el extremo opuesto a una concepción instrumental de la asistencia.

Objetivamente que lo que es en sí mediatamente de fe pueda, mediante su definición por la Iglesia, llegar a ser inmediatamente de fe hace posible una concepción muy amplia del progreso dogmático. Sotomayor tiene conciencia de que el dogma es capaz de progreso [42].

Como objeto de infalibilidad señala Sotomayor, además de las cosas de fe, la doctrina de las costumbres [43] y la canonización de los santos [44]. Nada dice del grado de certeza de la existencia de infalibilidad en estos objetos ni de la naturaleza del asentimiento que se debe a esta clase de

---

[38] La terminología de Sotomayor (si se excluye el caso de uso de la palabra fe en sentido noético reseñado en p. 161, n. 17) es más bien rígida para la palabra fe. La fuerza misma de sus expresiones en este caso parecen excluir que nos encontremos aquí ante una excepción.

[39] "Et ratio est quia inter alios articulos fidei, unus est quod credimus unam, sanctam, catholicam et apostolicam infallibilis veritatis." In 2-2, q. 1, a. 10, MUSe. 333-53-1, f. 310 r.

[40] Sobre el punto fundamental del sistema de Lugo, véase más arriba p. 64, n. 70.

[41] En esta concepción ve Sotomayor la primera diferencia entre Escritura y definiciones infalibles. Cfr. In 2-2, q. 1, a . 10, MUSe. 333-53-1, f. 307 r; para la problemática que esta concepción suscita, cfr. ibid., f. 309 r-v.

[42] "Haeretici nunquam quiescunt et sic oportet fieri maiorem explicationem et in hoc concilio tridentino explicatus est articulus iustificationis plus quam in aliis conciliis", ibid., f. 313 r. Este progreso sin embargo no lo admite con respecto a los apóstoles, los cuales tuvieron una fe "explicatior" que la nuestra, cfr. In 2-2, q. 1, a 7. MUSe. 333-53-1, f. 282 v-283 r.

[43] "Ecclesia in doctrina morum necessaria est regula infallibilis." In 2-2, q. 1, a. 10, MUSe. 333-53-1, f. 310 r-v.

[44] "Ecclesia non potest errare in canonizatione sanctorum", ibid. f. 310 v.

definiciones. Sólo a propósito de la infalibilidad en materia de costumbres, se hace notar que el concilio de Constanza condenó como herejía afirmar que la Iglesia se equivoca en el uso de dar la comunión a los fieles sólo bajo una especie [45].

Una de las diferencias esenciales entre inspiración y asistencia es que la inspiración hace que todo lo que el hagiógrafo escribe sea infaliblemente verdadero; la asistencia por el contrario no garantiza infaliblemente todo lo que se contiene en una actuación, incluso definitoria, del magisterio [46]. Es necesario, por tanto, distinguir en las definiciones del magisterio, el objeto principal de la definición de lo que se añade en confirmación de esa verdad y de lo que se dice de paso [47]. Una exégesis de un texto de la Escritura puede, según los casos, ser objeto principal de una definición o mera confirmación de una verdad definida; en el primer caso es de fe que aquel es el sentido literal del texto; no así en el segundo, aunque siempre sería temerario negar el sentido del concilio [48].

El grado supremo en la terminología de censuras de Sotomayor es naturalmente la herejía. Herejía es el vicio contrario a la fe católica [49]. Sus grados son dos, ya que dos son los modos posibles de oposición a la fe: el primero lo constituye aquella especie de herejía que es "per se" y directamente contra la fe; el segundo aquella que se opone a la fe no directamente, sino consecuente e indirectamente [50]. Las verdades formalmente contenidas en la Escritura y las definiciones de la Iglesia perte-

---

45 "Probatur [la infalibilidad de la iglesia en materia de costumbres] ex definitione concilii Constantiensis sess. 13, ubi damnatur haeresis, is qui dixerit quod ecclesia errat in ista consuetudine qua communicat fideles tantum sub specie una panis et non sub specie vini; hoc vero pertinet ad mores", ibid. f. 310 v.

46 "Est 2um discrimen quod in Scriptura sacra Spiritus Sanctus ita assistit scriptori sacro quod universa quae scribit ille sive pertineant ad fidem sive non, sive sint parvi sive sint magni momenti nunquam permittit illum errare. Sed tamen cum ecclesia et cum papa non ita concurrit in definitionibus quia multa dicuntur a conciliis et papa, quando definiunt, inter definiendum multa inserunt de quibus licet dubitare verumne illud sit an non", ibid. f. 307 r.

47 'Concilia definiunt aliquas veritates ex peculiari intentione. Itaque intentio concilii fuit definire illam veritatem fidei et tunc certe habenda est tamquam de fide. Alia vero quae in eius confirmationem adducunt non sunt sic habenda; similiter [...?] alia quae obiter dicuntur', ibid.

48 'Quando aliqua auctoritas scripturae explicatur in aliquo sensu ad probandam aliquam veritatem de fide ex peculiari intentione ad instantiam haereticorum, hinc est tenendum de fide quod ille sit sensus litteralis [...]. At vero quando aliter scriptura explicatur non sic est habendum de fide, licet esset temerarium negare sensum concilii', ibid. f. 307 v.

49 "Haeresis est vitium adversarium fidei catholicae." In 2-2, q. 11, a. 2. MUSe. 333-53-1, f. 375 r.

50 "Sunt gradus in haeresibus. Est enim quaedam haeresis quae per se et directe est contra fidem; alia vero quae non directe sed ex consequenti et indirecte pertinet contra fidem", ibid.

necen al primer grado [51]; las conclusiones teológicas, en cuanto tales, al segundo [52]. Para que la negación de una conclusión que se deduce de lo revelado sea herejía se requiere que la consecuencia sea tan evidente que no pueda ser negada [53]. Si alguno negase una conclusión teológica, porque cree falso el principio evidente de razón que concurre a su deducción, no sería hereje, sino loco [54]. Si la consecuencia con la que una conclusión se deduce es sólo probable o evidente según el juicio de algunos pero no de todos, no hay herejía en su negación, aunque habría pecado mortal en ello, por el peligro de herejía a que se expone; quien niega una conclusión de este tipo sería sospechoso de herejía [55]. De lo que Sotomayor dice al hablar de los lugares teológicos [56] parece deducirse que ni la autoridad de los Padres ni el consentimiento de los teólogos son por sí solos argumento infalible del carácter de fe de una verdad [57].

Proposición "sapiens haeresim" es la que no es expresamente opuesta a la fe, pero suscita una vehemente sospecha de herejía en quien la afirma [58]. Se trata de proposiciones, que si son inculpadas de herejía, dan siempre margen a una excusa y a una defensa por parte de quien las afirma; pero que a los ojos de un varón docto transparentan una intención herética en quien las dice [59].

---

[51] cfr. pasajes citados más arriba p. 164, n. 33 y 32.

[52] Véase más arriba p. 164, n. 31.

[53] "Hoc debet intelligi quando consequentia est adeo evidens quod non potest aliquo pacto inficiari." In 2-2, q. 11, a. 2. MUSe. 333-53-1, f. 378 v.

[54] "Si esset aliquis homo qui tam insaniret ut non haberet pro certo illud principium, Omnis homo est risibilis, et tamen certissime teneret Christum esse verum hominem, quia hoc dicit veritas scripturae, dico quod sic esset quidem insanus sed tamen non esset haereticus, quia potius dubitat et errat in lumine naturali, non autem in lumine fidei", ibid.

[55] "Ceterum si tantum esset probabilis [consequentia] aut saltem iudicio aliquorum, quamvis sapientium, esset evidens, sed non omnium iudicio, quia tunc non esset puniendus tamquam haereticus, sed tamen peccaret mortaliter exponens se periculo haeresis. Et incideret in vehementem suspicionem haeresis." ibid. f. 378 v-379 r.

[56] Sotomayor es un testimonio más del uso de la expresión "locus theologicus" en el sentido de fuentes teológicas antes de la obra de Cano. cfr. en las lecturas de 1553, Ott. 1021, f. 233 r. También en las de 1561 MUSa. 709, f. 28 r; allí anuncia la obra de Cano como de próxima aparición: "De his omnibus locis visuri estis librum doctissimum doctissimi Melchioris Cani." Sobre el uso de la expresión "locus theologicus", véase más arriba p. 119, n. 80.

[57] Sotomayor permanece en la perspectiva de Santo Tomás que considera a los Padres argumento propio pero probable; esta perspectiva se extiende en Sotomayor al consentimiento de los teólogos: cfr. Ott. 1021, f. 233 r; Ott. 1047, f. 20 r; MUSa. 709, f. 28 r.

[58] "Propositio vero sapiens haeresim est illa quae non ita contrariatur fidei expresse, sed est multum propinqua haeresi et habet vehementem suspicionem haeresis." In 2-2, q. 11, a. 2, MUSe. 333-53-1, f. 379 r.

[59] "V. g. si aliquis dicat quod nullus sacerdos in tota Hispania vere consecrat Eucharistiam, ille non est formaliter haereticus quia potest se excu-

También la proposición errónea se caracteriza porque en ella falta la clara oposición a la fe que se da en la herejía [60]. A veces se da esta calificación a ciertas proposiciones por cierta modestia y respeto a la cualidad de los varones doctos que las han afirmado, a los que sería excesivamente duro calificar de herejes [61].

Proposición temeraria es la que se afirma sin alguna razón y fundamento [62]. Su grado sumo se da cuando se intenta introducir una sentencia nueva contra la opinión de todos. El sentido de otras cualificaciones inferiores (como escandalosa y "piarum aurium offensiva") no necesita —según Sotomayor— explicación alguna [64].

* * *

. Sotomayor es el primero de los teólogos estudiados que, defendiendo que las conclusiones teológicas (deducidas por consecuencia evidente) son en sí mismas objeto de un asentimiento teológico, cree que después de definidas son objeto de un asentimiento de fe. La divergencia con respecto a Domingo de Soto es más profunda que lo que pudiera parecer a primera vista. Para Soto la conclusión por consecuencia evidente es ya en sí misma objeto de un acto de fe divina; sólo la conclusión por consecuencia probable es en sí misma objeto de asentimiento teológico; esta última clase de conclusiones comienza a ser de fe después de la definición de la Iglesia. En realidad, si se admite que la conclusión por consecuencia evidente es en sí misma objeto de un acto de fe divina, la explicación especulativa de cómo la conclusión por consecuencia no evidente, objeto en sí misma de un asentimiento teológico, puede comenzar a ser de fe después de su definición, es apenas necesaria; podría concebirse que la definición hace (extrínsecamente) evidente la consecuencia [65]. Sotomayor es el primero que, habiendo planteado el problema de la definibilidad

sare aliqua via, sed tamen homo doctus statim advertit quod ille vult negare potestatem consecrandi", ibid. Pueden verse allí mismo otros ejemplos en el mismo sentido.

60 "Propositio erronea est illa quae degenerat nonnihil ab haeresi, quia non ita expresse corrumpit fidem", ibid.

61 "Praesertim si aliqui viri docti illam asseruerint temperamus invidiam haeresis, nomine erroris", ibid.

62 "Propositio temeraria est illa quae asseritur sine fundamento et ratione aliqua", ibid.

63 "Si aliquis vel[it] inducere aliquam novam sententiam contra opinionem omnium, certe non solum temere sed insolenter et imprudenter assereret, quia existimat se adinvenisse quod hactenus nemo adinvenit", ibid.

64 "De aliis vero scandalosa et piarum aurium offensiva ex praedictis patere possunt", ibid.

65 Así lo hicimos notar más arriba, p. 91; véase también lo que decimos en p. 101 y (para entender la terminología de Soto) n. 151.

como de fe divina, de la conclusión teológica, no en los términos de Soto, sino en los de Cano, le da solución afirmativa. La explicación de cómo pueda lo mediatamente revelado ser después de su definición inmediatamente de fe, no se encuentra en él muy desarrollada, pero sí suficientemente orientada en la dirección, que se conoce como la solución de Lugo. Por ello, Sotomayor significa un jalón importante en la historia del problema que estudiamos. Es interesante también que Sotomayor haya tomado una posición favorable al carácter de fe (y según parece en sentido estricto) de ciertos hechos dogmáticos. Nada dice en esta línea, ni en pro ni en contra de su carácter de fe, sobre la canonización de los santos (en la cual la Iglesia es sin duda infalible). ¿Deberá considerarse incluída en su afirmación universal de que a todo lo definido por la Iglesia se debe asentimiento de fe? El significado de Sotomayor en la historia del problema que estudiamos, como iniciador de nuevos caminos, se vería con ello subrayado de nuevo.

MANCIO DE CORPORE CHRISTI

Discípulo de Vitoria y condiscípulo de Cano, Martín de Ledesma y Andrés de Tudela, Mancio de Corpore Christi [66] fue sucesor de Sotomayor en la cátedra de Prima de Salamanca, después de largos años de enseñanza en la cátedra de Prima de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá. Es un digno sucesor en la cátedra salmantina de Prima de las grandes figuras que le precedieron. De sus escritos —que él quería inéditos por esa perpetua insatisfacción de los hombres que se exigen mucho a sí mismos— se aprovecharon Medina y Báñez en sus comentarios. Fue muy estimado de Felipe II que le consultaba con frecuencia en asuntos graves.

Utilizamos para nuestro estudio sobre Mancio:

1) Las lecturas sobre la 2-2 contenidas en el Ms. 5 de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia [67]. Son las primeras lecciones de

---

66 La mejor biografía la constituye el artículo de Beltrán de Heredia, "El Maestro Mancio de Corpus Christi O. P." CienTom. 51 (1935) 7-103. Cfr. también Ehrle, EstEcl 8 (1929) 445 ss.

67 En cuarto, legible. Los últimos folios del códice muy mal conservados; a tales folios faltan trozos en su parte superior. f. 2 r, 2-2, q. 1, a. 1. Domingo de Guzmán; f. 8 r (todavía en el a. 1) Cristóbal Vella; f. 46 v comienza a leer Mancio en el a. 10 de la q. 1. El comentario se extiende hasta f. 601 v con q. 63, a. 1; f. 602 r-683 r Juan de Guevara, q. 88, a. 1-a. 10. A partir de la q. 1, a. 10 explica Mancio por sí mismo todas las cuestiones hasta el final del tratado "de spe." No entramos en la descripción de las suplencias que se dan en los tratados posteriores ["de charitate" y "de iustitia"]; pueden verse en M. An-

Mancio en la cátedra de Prima de Salamanca. La lectura de Mancio comienza el 23 de noviembre de 1564 con el a. 10 de la q. 1.ª [68].

2) El comentario a la 1.ª parte contenido en el Códice Ottoboniano latino 1058 [69]. Se trata de lecturas cuyo comienzo debe colocarse a finales de 1570 o principios de 1571. La nota de Ott. 1058 que señala en 1573 el final de la materia de Trinitate debe interpretarse como totalmente a los comienzos, ya que el 7 de enero comenzaba materia nueva [70].

La posición de Mancio a favor de una distinción neta entre fe y teología y de la no pertenencia a la fe de la conclusión teológica en sí misma coincide con la de todos los teólogos estudiados, si se excluye a Soto, que en este punto mantiene una posición singular dentro de la escuela de Salamanca. Una vez más, teología y fe son comparadas entre sí como hábito de los principios y ciencia, para deducir de ello que el hábito de la fe no puede tener como objeto las conclusiones teológicas [71]. La fe inclina a las conclusiones solo mediatamente [72]. El asentimiento de fe es un asen-

---

drés, Anthologica Annua 1 (1953) 491. El comentario de Mancio es sumamente extenso; se comprende en seguida la queja de un discípulo de Mancio en Alcalá en la visita de 1557: "que no siente cosa que haya que remediar, salvo que el P. Maestro Mancio abreviase y pasase más en sus lecciones" [tomamos la cita de Beltrán de Heredia, "La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá", 13 (1916) 260].

68 Inmediatamente después del título del art. 10 de la q. 1: 'Hinc incepit legere Manzio in cathedra primariae horae anno 1564 die vero 23 novembris et accepit possessionem cathedrae die 22 eiusdem mensis'. MCP. 5, f. 46 v.

69 En cuarto. La parte que corresponde a Mancio, legible, aunque de letra muy pequeña y apretada. f. 2 r-109 v comentario de Mancio a la 1 parte (f. 2 r-69 v 1, q. 1-q. 19, a. 6; f. 70-72 v en blanco; f. 73 r contiene el final de la q. 21 y comienzo de la 22; f. 73 v-109 v q. 27-q. 42 a. 6); f. 110 r-317 v, Salazar I, q. 44-117, a. 2 (en 1558); f. 318 r-354 v, Gallo I, q. 75-78, a. 4.

70 Para la cronología de lecturas, cfr. Beltrán de Heredia, Cien-Tom. 51 (1935) 30. A comienzos del curso 1570-1 leía por Mancio el final del 4.° de las Sentencias un suplente. Pero no puede probarse (como supone Beltrán de Heredia) que la suplencia se haya extendido a comenzar el comentario a la 1.ª parte; mientras no conste positivamente debe seguirse el testimonio de Ott. 1058, que no señala suplencias en los comienzos de las lecturas a la 1.ª parte. Los mismos datos que da Beltrán de Heredia no representan una suplencia larga.

71 "Doctrina sacra non capitur pro habitu inclinante ad assentiendum principiis, id est, articulis quia ille est habitus principiorum atque adeo non est scientia, sed capitur pro habitu conclusionum quae ex illis deducuntur." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1058, f. 4 r.

72 "Dices quod fides inclinat ad conclusiones theologiae per discursum; sed hoc nihil, nam etiam principia inclinant ad conclusiones mediante discursu, immediate tamen ad principia, quorum assensum elicit. Sic fides non elicit assensum conclusionum theologiae, sed oportet ponere alium habitum, qui sit scientia, qui immediate inclinet ad conclusiones theologiae, sicut praeter habitum principiorum ponitur habitus scientificus qui immediate inclinat ad conclusiones", ibid. f. 4 v.

timiento inmediatamente por autoridad, mientras que el asentimiento que se da a las conclusiones es un asentimiento que se apoya en un raciocinio [73]. En el caso de conclusión deducida, no de dos premisas reveladas, sino de una premisa revelada y otra naturalmente cierta, la conclusión no tiene mayor certeza que la premisa naturalmente cierta, ya que la conclusión ha de seguir siempre la peor parte [74]. Aunque esta última afirmación sólo valga de las conclusiones deducidas con el concurso de una premisa naturalmente cierta, y las conclusiones deducidas de dos premisas reveladas sean consideradas por Mancio como de una certeza superior a la de todas las otras ciencias [75], no por ello son consideradas estas últimas como objeto de un acto de fe; todas las afirmaciones de Mancio, anteriormente consignadas, sobre la distinción entre fe y teología, hablan sin distinción de conclusiones deducidas por discurso de lo revelado y parece que deben entenderse de ambos tipos de deducciones [76].

Mancio no se plantea reflejamente el problema del asentimiento debido a la conclusión teológica después de definida por la Iglesia. En este sentido representa un retroceso comparado con Sotomayor. En Mancio es imposible, por tanto, encontrar respuestas explícitas y hay que contentarse con rastrear indicios.

En la línea de indicios es notable el acento fuertemente marcado en considerar las actuaciones infalibles del magisterio como creadoras (parece que meramente creadoras) de una obligación de asentimiento con respecto al objeto de su definición. Las definiciones de fe no hacen que el objeto sea de fe; son meramente declarativas de la pertenencia a la fe (anteriormente a la definición) del objeto que se define [77]. Comparada con

---

73 "Theologus principiis, id est, articulis fidei assentit per fidem quia immediate propter auctoritatem, conclusionibus vero per scientiam", ibid. 5 r. "Fides propter auctoritatem, scientia per discursum", ibid. f. 6 r-v. "Fides assentit per se, theologia vero per aliud", ibid. f. 6 v.

74 "Sed contra solutionem est argumentum; sequitur quod aliqua conclusio theologica non habeat certitudinem supernaturalem. Resp.: quando eius certitudo pendet a propositione physica, concedo. Contra: ergo non est conclusio theologica. Negatur consequentia, cum ad esse theologicam satis est pendere a principio supernaturali", ibid. f. 10 r.

75 "Ad argumentum ergo dicitur quod quando conclusio est mere theologica, scilicet, quae infertur ex solis principiis theologiae, est certior aliis scientiis, quando vero pendet a principiis scientiae naturalis non", ibid.

76 Nótese además de los pasajes ya citados que cuando en la 2-2 se dividen las verdades católicas en dos grados (verdades inmediatamente reveladas y consecuencias), se colocan en el segundo los dos tipos de conclusión teológica: "In 2.º gradu sunt quae ex solis revelatis immediate inferuntur [...] et etiam quae non ex solis revelatis inferuntur sed adminiculo principiorum naturalium, id est, ascito et vocato aliquo principio ex naturalibus disciplinis." In 2-2, q. 11, a. 2. MCP. 5, f. 252 v.

77 "Sed dicetis vos, quid ergo papa, quid vero concilium facit quando definit. Respondetur: declarat solum iuridice illud pertinere ad fidem et ad doctrinam olim revelatam apostolis et evangelistis, sicut philosophus non facit no-

la acción del teólogo que declara que tal objeto pertenece a la fe, el magisterio sólo se diferencia en cuanto que crea una obligación de obedecer a su definición, que hace que no sea lícito disentir de ella, como sería lícito disentir de la opinión de un teólogo que declara tal verdad concreta como perteneciente a la fe [78].

Otras afirmaciones, que Mancio toma de la obra *De locis* de Cano [79], nos orientan en la misma dirección: una conclusión teológica propuesta por un concilio o el Papa o el consentimiento de los Padres [80], y probablemente también la propuesta por el consentimiento común de los teólogos [81], ha de ser considerada verdad católica como si fuese verdad revelada por Cristo y su negación herejía. Este englobar simultáneamente magisterio y consentimiento patrístico y, en algún sentido, también el consentimiento de los teólogos, como medios equivalentes, que hacen con respecto a los fieles que una conclusión teológica haya de ser tenida como verdad católica, sugiere —como hace notar Lang con respecto a Cano [82]— que verdad católica no ha de ser entendida aquí en sentido estricto de verdad de fe; sugiere que el definir de la Iglesia no tiene, sobre la conclusión teológica, otra función, que la moralmente coactiva con respecto

vas veritates, solum definit et declarat esse vera, quae olim erant vera sed ignota nobis; ut iudex solum declarat et definit res iuridice et auctoritative ferendo sententiam, ita papa iuridice definit et fert sententiam auctoritative." In 2-2, q. 1, a. 10 MCP, 5, f. 90 r.

78 "Sed dicetis vos: etiam doctor theologus potest declarare aliquid pertinere ad fidem; quid ergo amplius faciunt aut papa aut concilium universale? Resp.: declarare potest doctor, concedo; sed non iuridice ligando et obligando; papa vero ligat et obligat omnes ad oboediendum eius determinationi", ibid.

79 El influjo de la obra de Cano en las lecturas de Mancio a la 2-2 es sumamente notable; señalemos en particular como dependencias casi literales en el más estricto sentido de la palabra: f. 254 r-256 r, está tomado de *De locis*, L. 12, c. 6. La explicación de las censuras que comienza en el f. 259 r está tomada del L. 12, c 10. Pretendemos con esto solamente poner dos ejemplos.

80 "Quid si ecclesia vel concilium vel papa vel certe sancti omnes, una mente et voce, conclusionem aliquam theologicam confecerint et fidelibus praescripserint? Respondetur: habenda est ac si esset a Christo revelata et qui oppositum teneret, haereticus esset ac si scripturae vel traditionibus apostolicis refragaretur." In 2-2, q. 1, a. 10 MCP. 5, f. 255 r.

81 "Quid si scholastici doctores conclusionem aliquam ut firmam et stabilem unanimes statuerint et ut certam constanter et perpetuo docuerint? Respondetur: probabiliter dicitur quod debemus eam amplecti ut catholicam veritatem", ibid. f. 255 v-256 r.

82 Cfr. *Die loci...* p. 203, n. 1. También en DivThom. (Fr.) 21 (1943) 88 s., n. 2. El que Mancio diga "habenda est ac si esset a Christo revelata" no es un indicio a favor de que haya de ser considerada la conclusión como de fe en sentido estricto, sino todo lo contrario; como Lang. escribe a propósito de Cano: "schon der Irrealis, den hier Cano gebraucht, hätte stutzig machen müssen". DivThom. (Fr.) 21 (1943) 88.

a los fieles, que tiene también el consentimiento patrístico o el consentimiento de los teólogos [83].

Quizás tenga una íntima consonancia con esta concepción el hecho de que al reducir Mancio los diversos grados de verdades católicas de Torquemada a los dos grados fundamentales de verdades inmediatamente reveladas y de conclusiones de lo inmediatamente revelado [84], coloca en el primero —siguiendo en todo paso a paso a Cano [85]— las verdades contenidas formalmente en la Escritura o en la tradición no escrita derivada verbalmente de Cristo y los apóstoles [86] y en el segundo las conclusiones teológicas, tanto las deducidas de solos principios revelados como las deducidas de un principio revelado y otro principio de razón [87], sin colocar en ninguno de los dos grados el magisterio. Efectivamente, si el magisterio se limita a definir el hecho de la inclusión de una verdad en cualquiera de estos dos grados, no era necesario que él mismo fuese a su vez incluído en alguno de ellos.

Otro indicio (además de los ya indicados) de que la función del magisterio se limita a solo eso, puede señalarse en que el mero hecho de cualificar proposiciones sea considerado un signo de la existencia de una definición del magisterio [88]. Ello demuestra que para Mancio definir no ha de entenderse como sinónimo de definición de fe en sentido estricto, sino como declaración del grado de pertenencia a la fe de una verdad.

Naturalmente, en esta concepción de la misión del magisterio nada hay que postule una función instrumental del Papa y el Concilio con respecto a la asistencia del Espíritu Santo. En su manera concreta de concebir la asistencia, Mancio permanece en la línea que siguen todos los teólogos salmantinos ya estudiados excepto Peña (Salazar por comentar

---

83 Posteriormente, al comentar la 1.ª parte, tomó Mancio posición contra Cano en el valor de la autoridad de los Padres y de los teólogos [In I, q. 1, a. 8, Ott. 1058, f. 13 v]; pero ello en nada cambia los términos del problema que estudiamos. En las lecturas a la 2-2 rechazaba la concepción de los Padres como "auténticos" en el sentido medieval, cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. MCP. 5, f. 118 v, donde se habla del valor aprobatorio del decreto gelasiano con respecto a los escritos de los Padres.

84 "Nobis tamen sint duo gradus: primus eorum quae immediate et in se ipsis a Deo revelata sunt [...] 2us eorum quae ex illis per consequentiam necessariam deducuntur." In 2-2, q. 11, a. 2. MCP. 5, f. 252 r.

85 Comparar con *De locis,* L. 12, c. 6, p. 363 a-b.

86 "In 1.º gradu sunt quae in libris canonicis formaliter continentur et quae ecclesia a Christo et apostolis vivae vocis oraculo accepit, quae quidem ad nos devenerunt de manu in manum, de ore in os, de aure in aurem." In 2-2, q. 11, a. 2. MCP. 5, f. 252 v.

87 "In 2.º gradu sunt quae ex solis revelatis immediate inferuntur [...] et etiam quae non ex solis revelatis inferuntur sed adminiculo principiorum naturalium, id est, ascito et vocato, aliquo principo ex naturalibus disciplinis", ibid.

88 "Item quando qualificat propositionem, definit." In 2-2, q. 1, a. 10. MCP. 5, f. 95 v.

sólo la primera parte no debe entrar en cuenta). Mancio llama a tal posición "opinio communis". La opinión contraria, que hemos encontrado solamente en Peña, es considerada probable, pero es rechazada por creerla desmentida por el uso constante de la iglesia [89].

La infalibilidad —Mancio habla en concreto de la infalibilidad del Papa— se extiende no sólo a las cosas de fe, sino también a las cosas de costumbres. La infalibilidad en materia de costumbres entendida en el sentido de definición de un punto especulativo de moral es equiparada a la infalibilidad en materia de fe. Lo definido es considerado de fe como en los casos de definiciones de cuestiones dogmáticas [90]. Mancio defiende también la infalibilidad del Papa en materia de costumbres en el sentido de que es infaliblemente cierta la moralidad (no la prudencia) de las leyes pontificias que se refieren a toda la Iglesia [91]. La infalibilidad del Papa en la canonización de los santos es afirmada por Mancio, que la considera relacionada con la fe y sobre todo con las costumbres [92]. La existencia de esta infalibilidad es "communis opinio" [93], pero no es de fe [94]; sin embargo negarla sería ya peligroso y escandaloso; si alguno llegase a afirmar de hecho error en la canonización de algún santo antiguo sería sospechoso de herejía; de cualquier santo sería temerario [95]. Tam-

---

89 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10. MCP. 5, f. 96 r-v. Mancio de tal manera estructura los diversos sujetos de infalibilidad que los reduce a uno: el papa f. 46 v. En el fondo hace del concilio un mero consultor del papa.

90 "Sequitur quod non potest papa errare definiendo circa mores. Definit hoc esse furtum vel fornicationem vel non esse, determinat licere aliquid vel non, esse usuram vel non, etc.; definit aliquid esse contra legem divinam vel naturalem vel non. Papa non potest errare ita definiendo. Probatur quia est materia fidei. [...] Unde de fide est quod non tenentur omnes communicare sub utraque specie quia papa definivit", ibid. f. 95 r.

91 "Papa non potest errare ferendo leges concernentes totam ecclesiam. Unde omnis lex pontificia generalis est iusta atque adeo licet illam servare; non dico quin in ferendis legibus possit errare contra prudentiam, scilicet propter multitudinem et legum gravitatem: tot censurae et irregularitates", ibid.

92 "Papa non potest errare canonizando. Haec est communis opinio. [...] Probatur ratione, quia canonizando aliquem profitemur illum esse in gloria; si papa erraret, ergo profiteretur peccatorem esse in gloria; hoc vero aliquo modo est contra fidem [...] Item quia videtur quodammodo error contra bonos mores, quia peccator proponitur ut regula morum et colitur per virtutem religionis. Turpis vero error esset contra virtutem religionis colere damnatum ut sanctum", ibid. f. 101 r.

93 Cfr. en el pasaje citado en la n. anterior.

94 "An hoc sit de fide. Respondetur (quidquid aliqui dicant) non est de fide; D. Thomas solum enim dicit: pie credendum est, quod scilicet non possit errare canonizando", ibid. Es curioso que por primera vez se aluda a ciertos teólogos que creen de fe la infalibilidad en la canonización de los santos: "quidquid aliqui dicant".

95 Mancio da la impresión de querer reforzar un poco la cualificación de Santo Tomás: por eso, después de recordar su "pie credendum est" añade:

poco puede errar el Papa en la aprobación de las órdenes religiosas [96]. La argumentación para probar esta aserción es prácticamente la misma que hace Peña [97]. Tanto la aprobación de órdenes religiosas como las canonizaciones constituyen un tipo de actuaciones del magisterio que puede considerarse intermedio entre las definiciones de fe y las meras actuaciones judiciales [98]. Mancio no se detiene a explicar en qué consiste ese carácter intermedio. Quizás haya que buscarlo en que entre las definiciones de fe (cuya negación es herejía) y las sentencias judiciales (en las que nada impide pensar que se haya deslizado un error), se sitúan estas actuaciones del magisterio, infalibles en sí, y de las que afirmar error sería digno de censura teológica, aunque no herejía [99].

No todo lo contenido en las actuaciones del magisterio es definición de fe [100]. Ello hace necesario el determinar cuándo hay definición de fe y cuándo no. Ello se conoce por las circunstancias: la pregunta que se ha hecho al magisterio, la materia y el modo de responder [101]. Es de interés que de hecho se señala, como criterio de si hay definición, el sujeto al que el magisterio se dirige: sólo cuando el magisterio se dirige a la Iglesia universal hay (generalmente) definición de fe; la infalibilidad ha sido prometida no por razón de las iglesias particulares, sino por razón

---

"Videtur tamen hoc tempore periculosum et scandalosum contrariam sententiam tenere; in particulari de sanctis antiquis: Augustino, Hieronimo, Dominico, Francisco et Benedicto, suspectus esset de haeresi qui hoc diceret. Et de quocumque dicatur esset temerarium", ibid.

96 "Utrum possit papa errare in approbatione ordinum. Respondetur quod non praesertim ubi vovetur solemniter. Unde nunquam talis approbatus a papa erit in perniciem reipublicae", ibid. f. 101 v.

97 Cfr. MCP. 5, f. 101 v-102 r y en cuanto a Peña MUSe. 333-53-1, f. 62 v-63 r. Es notable que también ahora sea un amigo de la Compañía quien defiende la infalibilidad en la aprobación de las órdenes religiosas.

98 "Unde videtur [la aprobación de órdenes religiosas] esse medium inter definitionem fidei et sententiam iudiciariam, sicut canonizatio sanctorum", ibid. f. 102 r.

99 Véase sin embargo esta explicación no muy clara de Mancio: "Unde D. Thomas dicit: canonizatio sanctorum tenet medium inter definitionem fidei (in qua papa non potest errare) et inter definitionem et sententiam iudicialem (in qua potest errare), ideo aliquo modo est contra fidem, non simpliciter", ibid. f. 101 r. Esta explicación deja intacto el problema, pues también en la canonización ha defendido Mancio que el Papa no puede errar.

100 Mancio pone aquí una diferencia fundamental con respecto a la Sagrada Escritura: "In scriptura omnia etiam minutissima sunt de fide; quod Tobias habuit canem est de fide et quod blandiebatur ei caudam: in conciliis non omnia sunt de fide sed solum quae de fide determinantur", ibid. f. 80 r.

101 "Sed quomodo cognoscam quod papa loquitur definiendo. Respondetur: ex circumstantiis, scilicet: ex modo quaestionis, ex materia et ex modo respondendi", ibid. f. 95 v. cfr. también a propósito de las definiciones conciliares, f. 118 v-119 v.

de la Iglesia universal[102]. En concreto ciertas fórmulas concretas son signo de definición de fe: "anathema", "oppositum haereticum", el hecho de cualificar proposiciones, las fórmulas "de consilio fratrum nostrorum" o "praemissa diligenti examinatione"[103]. Por el contrario, aducir razones al modo escolástico o expresiones como éstas: "videtur mihi", "apparet ex his rationibus et argumentis", son signos de que se habla como doctor particular[104]. Notemos de paso que en todo este desarrollo, definir se opone sólo a hablar como doctor particular.

Mancio cree que el hecho de la legitimidad de un concilio o papa queda definido en cualquier definición[105]. No se podría sin embargo, dada la fluidez de terminología, decidir que se trate de una definición de fe en sentido estricto[106].

Al consentimiento universal de los Padres da Mancio en sus lecturas de 1564 sobre la 2-2 valor infalible, aceptando no sólo la posición, sino incluso las fórmulas de Cano en *De locis*[107]. Unos siete años más tarde, en sus lecturas sobre la primera parte de Ott. 1058, cambia totalmente de opinión y refuta expresamente estos puntos de vista de Cano, para atribuir valor de mera probabilidad al consentimiento universal de los Padres[108]. La idea de que los Padres sean doctores "auténticos" (sen-

---

102 "Quando respondet [papa vel concilium] privatis ecclesiis vel episcopis non sunt habenda tamquam de fide. Quando vero res ad ecclesiam universalem dirigitur, tunc regulariter de fide pronuntiat, nam firmitas promissa est non propter ecclesias privatas sed propter universalem, quare si proponat toti ecclesiae cum obligatione credendi, tamquam de fide habendum est", ibid. f. 119 r.

103 "Si dicat: qui contrarium dixerit, anathema; oppositum haereticum. Item quando qualificat propositionem, definit. Item quando dicitur de consilio fratrum nostrorum, praemissa diligenti examinatione", ibid. f. 95 v-96 r.

104 "Unde quando papa arguit adducendo rationes modo scholastico, quando dicit: videtur mihi, apparet ex his rationibus et argumentis, tunc non definit, sed ut doctor et particularis doctor loquitur", ibid., f. 96 r.

105 "Quando dicitur: minor [la legitimidad de un concilio] solum est certa moraliter, negatur. Immo teneo illam fidei; ex eo enim quod concilium definit, ut de fide, obligans omnes ad credendum sub anathemate, credo quod est rite congregatum. Sed dicetis: ubi definitur tamquam de fide quod hoc concilium est rite congregatum? Respondetur: in illo concilio; unde unico actu definit concilium et quod sola fides non sufficit ad iustificationem et quod hoc concilium est rite congregatum", ibid. f. 107 r.

106 De hecho Mancio, como en general los teólogos de su tiempo, hace sinónimos definir de fe y definición infalible [cfr. por ejemplo en Mancio, MCP. 5, f. 118 v-119 r]. Tal modo de hablar deja intacto el problema de si definición de fe ha de entenderse en sentido estricto o amplio. El caso concreto de la legitimidad de un concilio tiene más bien una complicada conexión con lo revelado, que Mancio explica en MCP. 5, f. 107 v.

107 Véase más arriba p. 173, n. 80.

108 "Quaeritur quale argumentum sumatur ex auctoritate sanctorum praesertim antiquorum. Resp. quod proprium, ceterum tantum probabile. Prob. ex D. Thoma hic et Augustino. Quare male Cano dicit quod sumitur proprium

tido medieval) en virtud de la aprobación del decreto gelasiano es rechazada ya en 1564 [109]; posteriormente no hay huellas de esta concepción en sus lecturas.

La terminología de censuras de Mancio, tal como la expone en sus lecturas a la 2-2 contenidas en el Ms. 5 de la Biblioteca del cabildo catedral de Palencia, está tomada de la obra *De locis* de Melchor Cano [110]. Habiendo sido estudiado por Lang [111] el sentido de tal terminología, sería superfluo exponerlo aquí de nuevo.

* * *

Mancio representa, en la historia del problema que estudiamos, un papel bastante más secundario que Sotomayor. La cuestión de la definibilidad o no definibilidad como verdad de fe divina de la conclusión teológica no alcanza en Mancio el planteamiento reflejo que tiene en Sotomayor. Sin embargo, es perceptible una clara orientación de Mancio en el sentido de solución negativa del problema: la conclusión definida no superaría el grado de pertenencia mediata a la fe, que es propia de la conclusión teológica en sí misma antes de toda definición de la iglesia. Seguramente no es ajeno a esta orientación el influjo de Cano, muy sensible en Mancio.

---

et necessarium argumentum, cum sit contra D. Thomam et Augustinum. Deinde ad hominem prob. nam si sancti essent congregati in concilio et definirent aliquid, id ante papae confirmationem non esset de fide, ut ipse etiam testatur, ergo ex concordi sententia sanctorum non sumitur necessarium argumentum." In I, q. 1, a. 8, Ott. 1058, f. 13 v.

109 "Ex opusculis qui approbantur a synodo Gelasii (habetur 15 dist. c. Sancta romana ecclesia) non habetur firmum argumentum in rebus fidei." In 2-2, q. 1, a. 10. MCP. 5, f. 118 v.

110 Véase lo que decimos en p. 173, n. 79. M. Roca defiende que la censura salmantina contra Bayo fue en gran parte obra de Mancio ["Las censuras de las Universidades de Alcalá y Salamanca a las proposiciones de Miguel Bayo y su influencia en la Bula 'Ex omnibus afflictionibus'." Anthologica Annua 3 (1955) 782, n. 182]; por otra parte habría que atribuirle también influjo en la terminología de la censura de Alcalá, donde fue el profesor de mayor prestigio hasta la víspera misma de la fecha de la redacción de las censuras [a. c. p. 812]. Si se tiene en cuenta que el juicio de Salamanca fue el de mayor influjo en la condenación romana [a. c. p. 809], se comprenderá el interés de conocer con precisión el sentido exacto de la terminología de censuras de Mancio. Como decimos en el texto no es sino la terminología de Cano en *De locis*.

111 *Die loci...* p. 206 ss. Cfr. también para las censuras inferiores a la herejía, J. Cahill, *The development of the theological censures after the Council of Trent.* 15-30; 83-86; 113 ss.; 145-149. Sin embargo sobre un punto de este último estudio véase la reserva que hicimos en la p. 122, n. 92.

CAPITULO VII

BARTOLOME DE MEDINA Y DOMINGO BAÑEZ



El presente capítulo, en el que se reúnen los nombres de Bartolomé de Medina y Domingo Báñez, representa el paso a la que pudiéramos llamar la tercera generación de la Escuela de Salamanca. Después de las figuras que inician la renovación de la teología en Salamanca e imprimen su sello personal al movimiento (Vitoria y Domingo de Soto) y de la generación de los discípulos inmediatos de Vitoria, entran en escena los discípulos mediatos. La nueva fase que ellos representan tiene características propias. Después de un período profundamente creador, se siente la necesidad de recopilar lo que las dos generaciones anteriores han creado [1]. Tanto Medina como Báñez reciben este encargo, que ambos realizan complementariamente. En general, la preocupación de recopilar después de un período creador suele ser síntoma de cansancio; casi un anuncio de decadencia. Quizás en este caso el fenómeno no merece un juicio tan pesimista. Todavía Medina y Báñez no son inferiores al conjunto de la generación que inmediatamente les precede. A ninguno de ellos falta la fuerza de hacer progresar los problemas. Tendremos ocasión de observarlo en el caso concreto de las cuestiones que constituyen el objeto de nuestro estudio.

BARTOLOME DE MEDINA

Sucesor de Mancio en la cátedra de Prima, Bartolomé de Medina [2] había sido discípulo de Cano, Chaves y Sotomayor. Encargado de preparar para la imprenta los materiales inéditos de sus predecesores, que se conservaban en San Esteban y que eran en su mayor parte notas tomadas

1 Beltrán de Heredia [CienTom. 51 (1935) 7] cierra con Mancio lo que él llama ciclo de autoridades.

2 Biografía en Ehrle EstEcl. 8 (1929) 447-451 y M. M. Gorce, "Medina (Barthelemy de)", DTC. 10, 481-485.

en clase por los discípulos, llegó a publicar dos amplios comentarios a la 1-2 y a la 3 parte de la Suma. Según lo que él mismo dice en el prólogo a los comentarios a la 1-2, aprovecha las lecturas de Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor, Peña y Mancio, aunque añadiendo también sus personales puntos de vista [3].

Las fuentes de nuestro estudio son:

1) Lecturas sobre la 2-2, contenidas en el Códice Ottoboniano latino 288 [4]. Corresponden al curso de 1569. Medina enseñaba entonces en el Convento de San Esteban [5].

2) El Códice Vaticano latino 4628 [6], en el que se contienen las lecturas sobre la primera parte tenidas por Medina en 1574 en la cátedra salmantina de Durando [7].

3) El comentario impreso a la 1-2 [8]. Fue publicado por vez primera en 1577 [9].

4) El Códice Ottoboniano latino 1055, en el que se contiene un comentario de Medina a la 1.ª parte [10]. Se trata de lecturas tenidas en 1580.

---

3 En la edición que utilizamos [*Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis authore F. Bartholomaeo a Medina* [...], Venetiis, 1590], el prólogo carece de paginación.

4 En cuarto; letra muy pequeña pero clara. f. 1-268 Medina 2-2, q. 1-100, a. 6; f. 269-308, Anónimo, de simonía; f. 309, Juan Vicente, de simonía, 2-2, q. 100. Otro comentario, probablemente de Medina, a la 2-2, cuya fecha no podemos precisar, en Biblioteca de la Universidad de Coimbra, Cód. 36; cfr. Beltrán de Heredia, CienTom. 42 (1930) 340.

5 Ott. 288, f. 1 r: "2-2 Divi Thomae a Fr. Bartholomaeo a Metina Magistro, anno 1569 in conventu Sancti Stephani". Es inexacto Ehrle cuando afirma que Ott. 288 y Vat. 4628 prueban por sus epígrafes que Medina desempeñó la cátedra de Durando en Salamanca en los años de 1564 a 1572 [EstEcl. 8 (1929) 447]. Con razón corrigió esta inexactitud Beltrán de Heredia [CienTom. 42 (1930) 339]. La rúbrica de Ott. 288 habla de enseñanza en el convento de San Esteban, no de la cátedra universitaria de Durando.

6 En cuarto, Letra espléndida y muy clara. El códice se extiende hasta f. 368 r donde termina con el anuncio del a. 3 de la q. 53. La descripción del códice, complicada por las suplencias de otros autores [quizás mejor, por lo que se toma de otros autores, pues Ambrosio de Salazar no podía ser suplente en 1580], puede verse en Stegmüller, TheolRev. 29 (1930) 56 s., mejor que en Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 449. Otro comentario a la 1.ª parte, cuya fecha no podemos precisar, en la Biblioteca de la Universidad de Oviedo, Cód. 148, cfr. Beltrán de Heredia, CienTom. 42 (1930) 339.

7 Vat. 4628 comienza: "Commentaria in I p. D. Thomae a sapientissimo Magistro F. Bartholomeo de Medina Cathedrae Durandi Praefecto, Salmanticae anno 1574." Como hicimos notar en p. 42 s., n. 147, las lecturas de teólogos dominicos en la cátedra de Nominales de Salamanca no diferían de un comentario a la Suma de Santo Tomás. Puede compararse Vat. 4628 con Ott. 1055, del que hablamos en la n. 10 y 11 de este capítulo.

8 Utlizamos la edición citada en n. 3.

9 cfr. Ehrle, EstEcl. 8 (1929) 448.

10 En cuarto; letra legible aunque algo descuidada; lectura molesta por las hojas superpuestas de protección que en la actualidad no son ya del todo

Enseñaba, por tanto, en la cátedra de Prima de Salamanca. Era su último año de enseñanza y también el último año de su vida [11].

Marín Sola ha aducido el nombre de Medina entre los representantes de lo que él llama "enseignement traditionnel" [12]. Como prueba ha aducido un pasaje del comentario impreso de Medina a la 1-2. El problema, que se debate en este pasaje, es si podemos conocer con certeza infalible que tenemos fe divina sobrenatural [13]. En favor de una solución negativa, se arguye que tal certeza infalible no podría darse a no ser que se tratase de una verdad revelada propuesta por la Iglesia; pero ni en la revelación divina ni en el magisterio de la Iglesia, se afirma que éste o aquel hombre concreto tenga fe sobrenatural [14]. A este argumento se da como segunda respuesta: "virtus fidei, non solum illa est, quae revelata est immediate, sed etiam quae deducitur per consequentiam evidentem ex

---

transparentes. f. 2 r-55 r, Medina I, q. 1-2, a. 1. Desde f. 55 r comienza otra letra; el comentario sigue q. 2, a. 2-3, a. 5; la primera letra reaparece en f. 102 r. f. 122 r, Báñez, habiendo obtenido la cátedra, vacante por muerte de Medina, toma las clases y continúa exponiendo la 1.ª parte; se extiende hasta el final del códice f. 266 r, llegando hasta la q. 18, a. 4.

11 Ott. 1055, f. 2 r: "JHS. María. Lectura et elucidatio Magistri B. de Medina super primum articulum primae partis Divi Thomae; anno 1580, 19 octobris. Et hic annus primus est meae theologiae. Et sumus audientes Fratres 56. Salmanticae." f. 122 r: "Expositio in Primam Partem Divi Thomae Sapientissimi Magistri Dominici Vagnes Primarii Cathedratici Salmantini, succedentis sapientissimo magistro Medinae, qui a nobis discessit die 29 decembris 1580." La afirmación de Stegmüller sobre la fecha de la muerte de Medina: "Es scheint, dass die Notiz des cod. Ottob. lat. 1555, f. 122 v: 'qui a nobis discessit die 29 ianuarii 1580' doch Recht hat" [TheolRev. 29 (1930) 57, n. 4] copia una cita equivocada de Ehrle [EstEcl. 8 (1929) 448 s., n. 2], con el agravante de que la fe de erratas [EstEcl. 9 (1930) 187] había corregido el error de citar Ott. 1555 en lugar de Ott. 1055 y que el mismo Ehrle había transcrito correctamente ["decembris" y no "ianuarii"] la rúbrica del f. 122 r en EstEcl. 9 (1930) 163. A lo largo del comentario de Medina de Ott. 1055 hay indicación al margen de los diversos días de clase. La última indicación está en f. 53 r: "Die 24 [de diciembre], lecc. 45"; sería la última lección de Medina. Al reaparecer en f. 102 r la letra, con que estaba escrita la primera parte, reaparecen también las indicaciones de los días de clase, que llevan numeración nueva; deben corresponder a las clases del mes de febrero: f. 119 v: die 20 [febrero?] lectio ultima, debe referirse a la última clase del sustituto; ese mismo día tomaba posesión Báñez a las 10 de la mañana [f. 122 r]. La primera clase de Báñez tiene fecha 21 [f. 122 r].

12 *L'evolution...* II, n. 393, p. 160 s. El capítulo lleva como título: "L'enseignement traditionnel."

13 "Utrum possimus certo et infallibiliter cognoscere quod habeamus fidem divinam et supernaturalem." In 1-2, q. 112, a. 5. Venetiis 1590, p. 626 a.

14 "A parte negativa sic arguitur: nam infallibilis certitudo tantum reddit nos certos de divinis revelationibus, quas Ecclesia proponit: sed divina revelatio non pronuntiat istum aut illum habere fidem supernaturalem; nec id ecclesia proponit: ergo non est certitudo infallibilis quod habeamus fidem supernaturalem", ibid.

divinis revelationibus: haec autem veritas quod fidelis habeat veram fidem, deducitur ex revelatis per evidentem consequentiam"[15].

Marín Sola ha citado este pasaje sin detenerse a analizarlo. De su análisis, sin embargo, se deduce que prueba bastante menos que lo que con él pretende probar. Se afirma sin duda en el pasaje citado una pertenencia a la fe de lo que se deduce de lo revelado por consecuencia evidente. Pero sea cual fuere el sentido de esa pertenencia a la fe, es cierto que no se trata para nada de definibilidad o no definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina[16]; se habla de una conclusión teológica no definida —tal era el supuesto de la argumentación a la que Medina pretende responder[17]— y de ella en cuanto tal se afirma su pertenencia a la fe.

La fórmula empleada en el pasaje citado no supone necesariamente que se trate de una pertenencia inmediata. La expresión empleada lo mismo puede significar pertenencia inmediata que mediata. Y en el estado de la cuestión de lo que allí se debate (si podemos tener certeza infalible de que tenemos fe divina sobrenatural), basta que haya pertenencia mediata, siempre que se trate de una consecuencia evidente, para que pueda haber certeza infalible.

Estos interrogantes, que el mero análisis del texto suscita, se resuelven en un sentido claramente opuesto a una pertenencia inmediata, a la luz de las lecturas inéditas. Las lecturas de Medina, que hemos ya citado al enumerar las fuentes de este estudio, ofrecen la posibilidad de estudiar su pensamiento en un amplio período de su magisterio: 1569, 1574 y 1580 respectivamente; con la ventaja de que permiten estudiarlo antes y después de la publicación del comentario a la 1-2. La comparación de todas estas lecturas descubre una coincidencia absoluta en este punto: en todas se afirma una neta distinción entre teología y fe en virtud de la cual la conclusión teológica es objeto de asentimiento teológico y no de asentimiento de fe. Es absolutamente improbable que las expresiones del comentario a la 1-2 de 1577, susceptibles de ser interpretadas tanto en el

---

15 ibid., p. 627 b.

16 Hay cierta arbitrariedad en Marín Sola en atribuir a nominalistas y escotistas el haber confundido fe y teología y haber afirmado el carácter de fe de la conclusión teológica en sí misma [cfr. *L'evolution...* II, n. 373, p. 147; n. 381, p. 152; n. 388, p. 158...]. Si las afirmaciones de pertenencia a la fe hubiera que tomarlas siempre en sentido estricto, habría que interpretar de la misma manera gran parte de los textos de tomistas, que el mismo Marín Sola cita, y que hablan de la conclusión teológica sin más, sin distinguir entre antes y después de la definición. No se ve en virtud de qué criterio la confusión entre fe y teología se atribuye a unos y no a otros. Por lo demás, sobre la confusión entre fe y teología en escotistas y nominalistas de la baja escolástica, cfr. Lang, DivThom. (Fr.) 22 (1944) 289.

17 Nótese en el pasaje citado en n. 14 que se observa (y tal observación queda dentro del estado de la cuestión de la respuesta de Medina): "nec id ecclesia proponit."

sentido de una pertenencia inmediata a la fe como en el de una pertenencia mediata, deban entenderse precisamente como pertenencia inmediata, cuando se sabe que Medina en 1569, 1578 y 1580 (antes y después del comentario a la 1-2) fue constantemente adverso a esa posición [18].

Efectivamente, para Medina, fe y teología [19] se relacionan como hábito de los principios y ciencia [20]. El asentimiento de fe es un asentimiento inmediato por la sola autoridad de Dios que revela; mientras que el asentimiento teológico se apoya en el raciocinio por el que la conclusión se deduce [21]. Como en todo raciocinio, también en el caso de deducción de una conclusión teológica, asentimos más a los principios que a la conclusión; sólo cuando tanto la conclusión como las premisas han sido expresamente reveladas por Dios, la conclusión es susceptible de un asentimiento teológico y de un asentimiento de fe, según que sea considerada como mera deducción racional de premisas reveladas o como objeto de revelación divina [22]. Esta última observación sobre el caso de una conclu-

---

18 Los principales pasajes son: In 2-2, q. 1, a. 1; Ott. 288, f. 3 r [publicado por Mori, *Il motivo...* p. 231]; In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 13 v-14 r y 17 r-18 r; Ott. 1055, f. 21 v-22 r y 23 r-24 v. En estos pasajes podrá encontrarse más ampliamente la misma doctrina que reflejan los breves pasajes que citaremos en notas sucesivas.

19 Nótese en qué sentido se toma la teología en oposición a la fe: "sacra doctrina hic non sumitur pro doctrina fidei, quae fides proprie appellatur et huius doctrinae discipuli vocantur fideles, non theologi, sed sumitur pro habitu sive facultate qua ex principiis revelatis colliguntur conclusiones arguendo, eruendo [?], disputando, sicut ex hoc principio revelato, Christus est una persona in duabus naturis subsistens, colligit theologus: ergo humanitas in Christo non habet propriam personalitatem." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1055, f. 22 r. En los pasajes que iremos citando se verá sin dificultad que el sentido es el aquí indicado.

20 "Sic se habent theologia et fidem, sicut habitus primorum principiorum et scientia conclusionum." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1055, f. 23 r. "Fides se habet veluti habitus primorum principiorum ex quibus theologus conclusiones deducit." Vat. 4628, f. 17 v.

21 "Fides namque habetur immediate per auctoritatem, theologia vero ex oraculis divinis conclusiones deducit." In I, q. 1, a. 3. Vat. 4628, f. 19 v. "Fides immediate habetur per auctoritatem, conclusiones vero theologicas non credimus sed deducimus ex revelatis." In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 17 v. "Fides immediate et proprie innititur auctoritati dicentis; theologia vero rationibus et argumentis; id enim creditur quod habetur ex sola auctoritate dicentis, non quod inde inferimus et arguimus." Ott. 1055, f. 23 r.

22 "Quaedam conclusiones theologicae inferuntur ex revelatis nostro labore et nostro ingenio. Et in his perfacilis est confutatio argumenti, nam certum est quod magis assentimur praemissis quam conclusionibus. Aliae sunt quarum deductiones expresse inveniuntur in sacro eloquio, ut cum arguit Paulus: Christus resurrexit ergo et nos resurgemus [...]. Si istae conclusiones considerentur quatenus inferuntur ex principiis revelatis pertinent ad theologiam et non ad fidem. Et magis assentimur fidei quam conclusionibus. Si vero considerentur quatenus sunt a Deo revelatae pertinent ad fidem." In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 17 v. Cfr. también Ott. 1055, f. 24 r-v. Para Medina, la conclu-

sión teológica que es ella misma revelada tiene gran interés y juega, como veremos más adelante, un papel importante en la solución de Medina al problema de la definibilidad de las conclusiones teológicas como de fe divina. Fe y teología no se ejercitan sobre el mismo objeto (fuera del caso ya citado de una deducción de tipo teológico, en que la conclusión es ella misma verdad revelada) ; la fe se ejercita sobre los principios y la teología sobre las conclusiones [23]. No se opone a esta afirmación que la negación de una conclusión teológica deducida por consecuencia evidente sea considerada herejía; la negación de una conclusión teológica representa una oposición a la fe que es sólo mediata ; por ello, si alguno negase la conclusión, no porque no admita los principios de fe de que ella se deduce, sino porque no ve la fuerza de la consecuencia, no sería hereje, sino mal teólogo [24].

La conciencia de esta clara separación entre fe y teología hace rechazar la terminología que llama "de fe" en sentido noético a la conclusión teológica. Es verdad que la conclusión teológica sigue, como toda conclusión, la peor parte, no sólo en el orden de certeza, sino también en el de evidencia, en el cual la peor parte es la de la premisa de fe. Pero no por ello debe seguir la apelación y denominación de la premisa de fe. Adquiriéndose por argumentación, la teología debe ser denominada ciencia y no fe [25].

El problema queda por tanto muy nítidamente resuelto, cuando los términos que se comparan entre sí son la fe y la conclusión teológica en sí misma [26]. Pero, como hemos indicado, una conclusión teológica que fue-

---

sión teológica, aun aquella en cuya deducción interviene una premisa de razón, tiene una certeza superior a la de todas las ciencias, aunque inferior a la de fe, cfr. In I, q. 1, a. 5. Vat. 4628, f. 27 v-28 r.

[23] "Respondetur fidem et theologiam non esse de eisdem veritatibus. Nam fides est de revelationibus divinis. Theologia vero de conclusionibus quae inde deducuntur." In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 17 v. "Theologia et fides non sunt de eodem, nam fides de articulis fidei est, theologia vero de conclusionibus inde derivatis." Ott. 1055, f. 24 v.

[24] "Qui negaret conclusionem theologiae ignorans vim consequentiae non esset haereticus sed malus theologus." In I, q. 1, a. 2. Ott. 1055, f. 24 v. Cfr. También Vat. 4628, f. 18 r.

[25] A la objección: "Contra argumentatur ex modo procedendi nominatim Scotus 3, d. 24, q. 1, nam in omni argumentatione conclusio sequitur debiliorem partem (ut est in proverbio dialecticorum), sed in argumentatione theologica ad minimum altera praemissarum est de fide, ergo conclusio non est scita sed fidei" [In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 13 v-14 r] se responde: "quod conclusio sequitur debiliorem partem in certitudine aut in evidentia, sed non in denominatione aut appellatione; cum enim theologia acquiratur argumentando et disputando ex revelatis, scientia est non fides. Non enim credimus conclusionibus theologicis sed deducimus", ibid. f. 17 r-v.

[26] Sólo en las lecturas In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 288, f. 5 r [publicado por Mori, *Il motivo...* p. 236] se concede probabilidad a la afirmación del carácter

se ella misma revelada, representa un caso aparte, ya que a ella puede darse asentimiento teológico o asentimiento de fe, según que se considere como deducida o como en sí misma revelada [27]. Medina ha considerado las conclusiones teológicas definidas como comprendidas en este caso; a ellas se debe un asentimiento teológico si se las considera en sí mismas, y un asentimiento de fe si se las considera como reveladas [28]. Las conclusiones teológicas definidas son también, según esto, conclusiones reveladas. La afirmación puede entenderse de dos maneras muy diversas: 1) Las conclusiones teológicas definidas son reveladas en cuanto que la Iglesia no puede definir como de fe sino aquellas conclusiones que son en sí mismas formalmente reveladas; 2) Las conclusiones teológicas definidas, *por ser definidas,* son formalmente reveladas (en este segundo caso, deberá explicarse ulteriormente cómo puede la definición de la Iglesia hacer que sea formalmente revelado lo que en sí mismo era solo virtualmente revelado). El sentido de la afirmación de Medina no es ciertamente el primero sino el segundo. No distinguiendo dos clases de definiciones unas de fe y otras no de fe, si hubiese reducido la definibilidad de fe de las conclusiones a las que son en sí mismas reveladas, habría reducido también a solas esas conclusiones la infalibilidad misma de la Iglesia. Pero ningún indicio hay en él de esa reducción de la infalibilidad, ajena al pensamiento teológico de la época.

Por otra parte, el pensamiento de que toda definición de la Iglesia hace formalmente reveladas las conclusiones teológicas, que eran en sí mismas solo virtualmente reveladas, concuerda totalmente con la idea que Medina tiene de la infalibilidad de la Iglesia. Dios habla por la Iglesia, es una afirmación que le viene repetidamente a los labios [29]. Sin duda por

---

de fe de la conclusión en sí misma (afirmación que allí se cree de Cano), pero sin hacer por ello tal afirmación como propia ("quae sententia, *si vera est...*"). La segunda solución a una dificultad en In q. 1, a. 2. Ott. 1055, f. 24 v, que acepta que la teología y la fe puedan versar sobre el mismo objeto ("Vel dicamus quod fides et scientia evidens non possunt esse de eodem; theologia vero est scientia inevidens"), se refiere probablemente al caso de conclusión que es ella misma revelada o definida; sólo así concuerda con toda la doctrina que se está exponiendo en todo el pasaje.

[27] cfr. pasaje citado en p. 185 s., n. 22.

[28] "Veritates quas Patres definiunt in conciliis si considerentur quatenus deducuntur ex principiis revelatis pertinent ad theologiam et non ad fidem. Si vero considerentur quatenus a Deo sunt revelatae pertinent ad fidem." In I, q. 1, a. 2. Vat. 4628, f. 17 v. "Veritates in conciliis definitae possunt considerari quatenus sunt divinitus revelatae et hac consideratione pertinent ad fidem et possunt considerari quatenus ex vi argumentorum sunt deductae et tunc ad theologiam sacram spectant." Ott. 1055, f. 24 v.

[29] "Olim loquebatur Deus patribus in prophetis, nunc vero filiis per Filium incarnatum, per apostolos et nonnunquam per ecclesiam, cui dictum est: non vos estis qui loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis." In 2-2, q. 1, a. 1. Ott. 288, f. 4 v. [publicado por Mori, *Il motivo...* p. 234] "Per

ello, las definiciones conciliares deben ser consideradas palabra de Dios, aunque no son Sagrada Escritura, ya que Sagrada Escritura es considerada solamente aquella que tiene como autores a los profetas o apóstoles o a algunos, a los que los apóstoles durante su vida mortal reconocieron como hagiógrafos [30]. El criterio de diferenciación entre inspiración y asistencia, que aquí se indica, no puede ser más extrínseco.

La discusión en torno al análisis de la fe ofrece una confirmación interesante. Al hecho mismo de la revelación de una verdad concreta propuesta por la Iglesia como revelada, asentimos, no por la autoridad de la Iglesia, como defienden algunos teólogos que resuelven en ella el acto de fe [31], sino "propter verbum Dei quod factum est patribus ecclesiae" [32]. La fórmula es concisa, pero sugiere muy fuertemente la existencia de un "verbum Dei" en la proposición, por parte de la Iglesia, de una verdad como revelada, que funda un asentimiento de fe al hecho mismo de la revelación. Sin duda, la fórmula sería demasiado retorcida, e ininteligible, si lo que se quiere decir con ella es que Dios, al revelar una verdad, revela también el hecho de su revelación. Toda la discusión está centrada en el hecho de la revelación de una verdad, propuesta como revelada por la Iglesia; y en esta proposición no se reconoce la autoridad de la Iglesia como motivo de asentimiento al hecho de la revelación, sino que se descubre el motivo de asentimiento en una *revelación* que tiene lugar en la definición misma que los "padres de la Iglesia" hacen; el sentido, que tiene aquí la palabra revelación, se entenderá sin dificultad con sólo recordar las expresiones de Medina ya reseñadas: Dios habla por la Iglesia [33].

Muy concordemente con estas explicaciones son considerados solamente dos grados de herejía: herejía que es directamente contraria a una verdad de fe y herejía que sólo lo es indirectamente [34]. Estos grados son pa-

---

ecclesiam loquitur Deus filiis suis", ibid. "Ecclesiae catholicae nos non credimus nisi quia per illam loquitur nobis Deus", ibid. [Mori, p. 235].

30 "Arg. 5: sequitur quod definitio concilii sit verbum divinum quandoquidem patres concilii Spiritu Sancto inspirante et dirigente illud definiunt. Id concedo libenter, quamvis non admitto quod sit scriptura divina, nam scriptura divina tantum consetur illa quam prophetae et apostoli ediderunt vel illi quos apostoli in carne viventes approbaverunt", ibid. f. 6 r.

31 "3.° fides nostra innititur praecipue hoc argumento; omne quod est a Deo revelatum est verum; hoc ita, ergo; in quo conclusio sequitur debiliorem partem quae est minor; hanc minorem non assentimur nisi propter auctoritatem ecclesiae, ergo", ibid. f. 3 r-v [publicado por Mori, *Il motivo...*, p. 232].

32 "Ad 3 concedo illum syllogismum valere et conclusionem sequi debiliorem partem; neguo [!] tamen quod minori assentiamur propter auctoritatem humanam, sed propter verbum Dei quod factum est ad patres ecclesiae", ibid. f. 5 r [Mori, p. 235].

33 Véanse los textos citados más arriba, p. 187 s., n. 29.

34 "Notandum sufficienter distingui propositionem haereticam in contrariam directe veritati fidei et contrariam indirecte." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 288, f. 43 r.

ralelos a los dos modos como puede pertenecer una verdad a la fe: directa e indirectamente [35]. Las definiciones de la Iglesia (sin distinción) pertenecen directa e inmediatamente a la fe [36].

Esta solución afirmativa al problema de la definibilidad, como de fe divina, de las conclusiones teológicas, que no son en sí mismas sino objeto de asentimiento teológico, permitiría una desarrollada teoría sobre progreso dogmático. Sin embargo, Medina es pobre en sugerencias de este tipo [37].

Las lecturas sobre la 2-2 transmitidas por el códice Ott. 288, contienen pocas indicaciones sobre la amplitud del objeto de la infalibilidad de la Iglesia. El comentario al art. 10 de la cuestión 1.ª es muy breve. Existiendo de hecho en la obra *De locis* de Cano un cuidadoso estudio de la materia de este artículo, creyó Medina innecesario dictar, al explicarlo; sólo advertiría especialmente si hubiese que añadir o cambiar algo [38]. De hecho Ott. 288 no nos conserva ninguna de esas añadiduras o correcciones. La laguna es tanto más sensible cuanto que hubiese sido de un interés excepcional ver si p. e. se extendía también a la canonización de los santos la idea de que el magisterio infalible es un instrumento por el que Dios habla y testifica.

A pesar de esta laguna, hay en otros pasajes algunos elementos interesantes sobre la extensión del objeto de la infalibilidad. Medina es el primero de los teólogos estudiados que defiende la infalibilidad de la Iglesia en el imponer una determinada terminología y manera de hablar y, por cierto, calificando esta infalibilidad como de fe, de tal manera que su negación constituiría herejía [39]. Por el contrario la infalibilidad de la

---

35 "Per directe pertinere ad fidem intelligit [Divus Thomas] esse aliquid quod immediate cadit sub fide et sub ratione formali ipsius; indirecte e contrario pertinere quod per consequentiam necessariam inde colligitur licet non immediate cadat sub ipsius ratione formali", ibid. f. 42 v.

36 "Quamvis [D. Thomas] posuit exemplum in articulo fidei, tamen non solum illud sed et tota scriptura, traditiones apostolicae, definitiones conciliorum immediate et directe cadunt sub fide". ibid. Hablando de los lugares teológicos se dice del concilio general: "Iste locus proprius est propter eamdem rationem" [In I, q. 1, a. 8. Ott. 1055, f. 46 v]. La razón aludida es explicada así al hablar de la Sagrada Escritura: "quod sit [locus] proprius patet manifeste, nam proprium est theologiae ex veritatibus revelatis formaliter, inferre conclusiones revelatas virtualiter. Sed in sacra scriptura habentur propositiones revelatas formaliter, ergo", ibid. f. 45 v.

37 Así toda la insistencia de Medina, al comentar el art. 7 de la q. 1 de la 2-2, recae sobre la negación de progreso con respecto al conocimiento que los apóstoles tuvieron de la fe. Cfr. Ott. 288, f. 21 v.

38 "Quorum omnium diligentissimam tractationem ponit magister Cano *de locis* quam ideo viva voce docebo, si quid tamen videbitur addendum aut mutandum adnotare curabo." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 288, f. 22 r.

39 "Dupliciter possunt verba inordinata proferri circa fidem: [...] 2.° cum quis loquitur ita inordinate ut talis locutio sit per ecclesiam prohibita ut illa locutio sensa diversa generat, putat tamen ecclesiam in hoc falli. Et talis est

Iglesia en calificar censuras con grados inferiores a la herejía no es de fe; verdad es que afirmar que la Iglesia puede errar en estas cualificaciones es más grave que afirmar las proposiciones cualificadas por la Iglesia [40], pero a pesar de ello tal afirmación no es herejía sino error o próxima a error [41]. El caso del concilio vienense que definió, como opinión más probable, la infusión de los hábitos de las virtudes en el bautismo, plantea el problema de si la probabilidad de una proposición puede ser objeto de una definición [42]. Medina se inclina por la solución negativa: no hay en ello verdadera definición [43]; por ello, negar la probabilidad de la opinión así definida no sería herejía, sino sólo temeridad [44]. En estas últimas actuaciones del magisterio no es de fe que la Iglesia sea infalible, ni siquiera es cierto con estricta certeza teológica [45]. Sin embargo afirmar error en tales actuaciones (cualificar proposiciones con censura inferior a herejía o definir una opinión como probable) merece siempre censura teológica [46].

El hecho dogmático de la legitimidad de un concilio consta, en cuanto que se conoce por tradición que la Iglesia auténtica es la romana y el concilio legítimo es objeto de una aprobación de la Iglesia romana [47]. Pero

haereticus et habet errorem in mente scilicet non esse regulam infallibilem ecclesiam ad definiendum proprium modum loquendi." In 2-2, q. 11, a. 2. Ott. 288, f. 42 v.

40 "Quaeritur an sit haereticum asserere quod ecclesia fallitur in definiendo hos gradus propositionum [...]. Respondetur quod esset multo gravius asserere errare posse concilium in hoc, quam illas propositiones asserere. Patet nam magis accedet ad pertinatiam", ibid. f. 43 v.

41 "Est error vel proximum errori dicere quod potest concilium in hoc errare", ibid.

42 "Contra ista duo loca est scilicet argumentum. Nam ecclesia et concilium definiunt quod illa opinio quae asserit quod in baptismo infundutur virtutes et habitus infusi sit probabilior, nam concilium viennense dicit sacro approbante concilio et tamen hoc non est infallibile, ergo ista loca arguendi non sunt infallibilia. Minor probatur: nam opinio quae est probabilior potest esse falsa coram Deo, ergo coram illo nullam habet probabilitatem, ergo definit falsum. Ad hoc argumentum sunt duo modi dicendi": ibid. f. 46 v.

43 "Secundus modus dicendi est probabilior, scilicet, quod ecclesia non potest definire propositionem ut probabilem aut probabiliorem", ibid.

44 "Et ita qui negaret probabilitatem illius propositionis non esset haereticus, esset tamen temerarius", ibid.

45 Si la infalibilidad de la Iglesia en tales cosas se dedujese, con evidencia, de lo revelado (conclusión teológica estricta), su negación en la terminología de Medina debería llamarse herejía. Por el contrario él la califica respectivamente de error, próxima a error, temeraria, cfr. pasajes citados en n. 41 y 44.

46 Cfr. n. 41 y 44.

47 "4.ª solutio quam approbo affirmat nos fide divina credere ecclesiam visibilem et perspicuam quam esse ecclesiam romanam per traditionem tenemus. Illud igitur concilium constat rite congregatum quod haec ecclesia visibilis approbat et confirmat, itaque fideli populo constat concilium nicaenum fuisse rite congregatum quia illic interfuerunt patres ecclesiae visibilis quod habemus per traditionem." In 2-2, q. 1, a. 1 Ott. 288, f. 5 r.

no es más explícito Medina sobre la naturaleza del asentimiento que se da a la legitimidad del concilio. Su modo de hablar deja indeciso si se trata de un asentimiento estrictamente de fe o de un asentimiento teológico.

El consentimiento de los Santos Padres en determinar una verdad como de fe es infalible [48]. Tal consentimiento representa una tradición eclesiástica [49]. Cuando se da consentimiento en materia de fe, pero de tal manera que los Padres hablen según la propia opinión, el consentimiento da sólo probabilidad [50], pero tal que opinar lo contrario sería temeridad [51].

No toda verdad revelada está contenida explícitamente en la Escritura [52]. Sin embargo puede decirse que toda verdad de fe se contiene de alguna manera en ella, en cuanto que en la Escritura se recomiendan en general las tradiciones apostólicas y la autoridad de la Iglesia, columna y fundamento de la verdad [53]. La idea de que la Escritura es la fuente de toda verdad revelada se conserva, pero no ya en la forma directa que tenía todavía en Domingo de Soto [54] y que en la Edad Media fue durante largo tiempo común (toda verdad revelada o está en la escritura o tiene en la escritura los principios *particulares* de los que *en algún modo* se deduce), sino en la forma más reciente introducida por Totting de Oyta que recurre a la verdad escriturística de la infalibilidad de la Iglesia, como principio que abarca toda verdad católica no contenida expresamente en la escritura [55].

---

48 "Quando est consensus omnium sanctorum et procerum ecclesiae de aliquo dogmate fidei tunc nascitur argumentum infallibile." In I, q. 1, a. 8. Vat. 4628, f. 39 v. "Quando sancti patres primo modo se habent [ita ut putent se tradere dogma fidei et explicationem scripturae infallibilem in fide], conformis eorum sententia firmam fidem facit et oppositum iudico haereticum." Ott. 1055, f. 47 r.

49 "Quando omnes sancti tradunt aliquam propositionem vel expositionem sacrae scripturae tamquam de fide est traditio ecclesiae, ergo est infallibilis veritas fidei", ibid.

50 "Quando sancti 2.° modo se habent, qui loquuntur opinative, conformis eorum sententia est probabile argumentum et topicum", ibid. f. 47 v.

51 "Conformis sententia sanctorum patrum quando loquuntur 2.° modo in traditione alicuius veritatis vel in explicatione sacrae scripturae adeo vehementem probabilitatem [facit] ut qui oppositum sentit sit temerarius, ex quo sequitur quod cum aliquis dicit: haec sententia vel explicatio est contra omnes sanctos patres, est temerarius in fide et ingentem temeritatem dicit", ibid.

52 "[Scriptura] in particulari et speciatim non continet omnia dogmata fidei." In I, q. 1, a. 8. Vat. 4628, f. 40 r.

53 "Sancta scriptura in genere et in communi continet omnia quae sunt necessaria ad salutem aeternam. Admonet enim nos ut traditiones apostolorum veneremur et suscipiamus; rursus admonet nos de auctoritate ecclesiae quae est columna et firmamentum veritatis", ibid.

54 Véase más arriba p. 89, n. 73 ss.

55 "Licet omnes veritates catholice fundate sint in canone biblie, non tamen omnes tales explicite continentur in biblia nec ex solis contentis in ea

La términología de censuras que Medina expone en sus lecturas a la 2-2 de Ott. 288, no contiene nada nuevo, limitándose a repetir la terminología del *De locis* de Cano [56]. Es por tanto innecesario que nos detengamos a exponerla.

* * *

Medina, en la historia del problema de la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina, introduce, por vez primera, el principio que constituirá el núcleo central de la solución de Suárez [57]. Sin duda, Suárez le dará una elaboración ulterior más cuidada, lo aplicará más reflejamente, aportará precisiones al concepto mismo de conclusión teológica que la distingan de la conclusión por deducción impropia [58]. Pero ha de reconocerse a Medina, dentro de los teólogos estudiados, la originalidad de la concepción de la definición de la Iglesia como instrumento de testificación divina. La diferencia formal entre tales definiciones hechas con asistencia del Espíritu Santo y la sagrada escritura inspirada no es señalada por Medina, que se limita a distinguirlas por razón de la causa eficiente [59]. Es otro mérito suyo haber afirmado —también el primero entre los teólogos estudiados— la infalibilidad de la Iglesia en imponer una terminología.

DOMINGO BAÑEZ

Al morir Bartolomé de Medina, le sucedía en la cátedra de Prima de Salamanca y en el encargo de preparar para la imprenta los materiales inéditos de los precedentes maestros dominicos, su condiscípulo Domingo

---

formaliter inferri possunt." Totting de Oyta. Quaestiones Sententiarum q. 2, a. 3, concl. 5.ª [*Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis, quam ad fidem manuscriptorum edidit A. Lang*. Editio altera. Opuscula et textus Fasc. XII. Monasterii, 1953, p. 69]. "Prima pars probatur: quia datis quibuscumque veritatibus catholicis, ad hoc quod sint catholice requiritur, vel quod explicite contineantur in canone biblie vel quod ex contentis in eo formaliter sequi possint vel quod ut tales teneantur auctoritate ecclesie; igitur prima pars vera. Consequentia patet ex hoc: quia tam veritates in biblia expresse quam formaliter ex eis inferibiles sufficienter in ea fundate sunt. Similiter et auctoritas ecclesie sufficiente fundata est in ipsa", ibid. p. 70. Bibliografía para la historia del problema, más arriba en p. 39, n. 123.

56 Puede compararse Ott. 288, f. 43 v con Cano, *De locis,* L. XII, c 10.

57 cfr. J. Alfaro, "El progreso dogmático en Suárez", p. 109-113.

58 Sobre la distinción entre conclusión propia e impropia (revelado-confuso y revelado virtual) en Suárez, cfr. Alfaro, a. c., p. 99-105. Ya antes de Suárez, Cano fue el primero en considerar estos dos casos de deducciones; véase más arriba p. 124 s., n. 108.

59 cfr. pasaje citado en p. 188, n. 30.

Báñez [60]. Al igual que Medina, Báñez había tenido como maestros a Cano, Chaves y Sotomayor. De sus obras deben ser recordados aquí sus comentarios a la 1.ª parte [hasta la q. 60] y a la 2.ª-2.ªe [de fide, spe et charitate], dos amplios comentarios que fueron publicados dentro del año 1584 [61]; estas dos obras constituyen las fuentes para nuestro estudio de Báñez [62].

Existen por tanto impresos comentarios de Báñez a aquellas dos partes de la Suma en las que más obviamente se manifiesta la problemática sobre las relaciones entre fe divina y conclusión teológica. Por ello, sin duda, y por su importancia en la historia de la teología, el pensamiento de Báñez en este problema ha sido más estudiado que el de la mayor parte de los teólogos de la escuela de Salamanca. Ya Marín Sola se ocupó de él con alguna detención: su posición no es —según Marín Sola— sino un fiel comentario de la doctrina de Santo Tomás sobre progreso dogmático [63]. Posteriormente ha sido estudiado por A. Lang [64], que establece en un interesante artículo:

1) Hay en Báñez una clara distinción entre fe y teología. La fe se apoya inmediatamente en la revelación divina y no asiente mediante discurso [65]. La razón formal específica de la fe no puede ser teológica [66], pues el objeto de la teología no es lo expresamente revelado, sino lo virtualmente revelado [67]. La posición de Domingo de Soto, que hacía de la con-

---

60 Biografía en Ehrle, EstEcl. 9 (1930) 156-164; de los numerosos artículos de Beltrán de Heredia sobre Báñez, los de mayor interés para su biografía: "Actuación del maestro D. Báñez en la Universidad de Salamanca", CienTom. 25 (1922) 64-78; 208-240; 26 (1922) 63-74; 199-223; 27 (1923) 40-51; 361-374; 28 (1923) 36-47. "El Maestro Domingo Báñez", CienTom. 47 (1933) 26-39; 162-179. Puede consultarse también L. Urbano en la edición del Comentario de Báñez a la I parte de la Suma. [Biblioteca de Tomistas españoles, Madrid-Valencia, 1934], p VI-X.

61 Cfr. Sobre las diversas ediciones L. Urbano, *o. c.*, p. XVII.

62 Las ediciones que utilizamos son: *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia. Auctore Fratre Dominico Bañes* [...] Romae, 1584. Hemos consultado también la edición ya citada [en n. 59] de L. Urbano que reproduce la 2.ª edición de Salamanca [de 1585], pero para la materia de nuestro estudio no difiere de la de 1584. Para la 2-2 utilizamos: *Scholastica Commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris S. Thomae* [...] *auctore F. Dominico Bañes* [...] Duaci, 1615.

63 *L'evolution*... II, n. 396 s., p. 163-166.

64 DivThom. (Fr.) 21 (1943) 81-84; 94-97.

65 "Fides non assentit veritatibus complexis per discursum, sed immediate innititur divinae revelationi, ut late diceruimus in 2-2, q. 1, a. 1" In I, q. 1, a. 2. Romae, 1584, col. 16 C.

66 "Ratio formalis specifica fidei non potest esse specifica theologiae." In 2-2, q. 1, a. 1. Duaci, 1615, p. 8 a C.

67 "Obiectum theologiae non est expresse revelatum per lumen supernaturale vel eius virtute sola acquisitum", ibid. p. 8 b C. Además de estas palabras citadas por Lang, los textos podrían fácilmente multiplicarse: "Obiectum

clusión teológica objeto de un asentimiento de fe divina, es enérgicamente rechazada por Báñez: esta opinión —dice refiriéndose a ella— es con razón rechazada comúnmente por los teólogos [68].

2) La conclusión teológica pertenece a la fe y su negación a la herejía pero solo mediatamente. Las conclusiones deducidas de principios de fe o de un principio de fe y otro naturalmente evidente son propiamente conclusiones teológicas; sin embargo, se dicen conclusiones de fe, no inmediata, sino mediatamente, y su negación, error mediatamente sobre la fe; quien opina contrariamente a una de estas conclusiones teológicas es sospechoso de herejía [69], sobre todo si es filósofo, pues no es creíble que niegue lo que es manifiesto por razón natural y por tanto se ha de pensar que niega el principio de fe; así opina también Cano en el libro XII *de locis theol.* c. 2 [70]. Afirma Báñez que la Iglesia ha definido muchas proposiciones teológicas "tamquam de fide" y se objeta: si un error contra las proposiciones teológicas es también error contra la fe, se sigue que la fe y la teología no son hábitos formalmente diversos. A este argumento se responde que de la misma manera que la revelación divina es inmediatamente principio formal de la fe y mediatamente de la teología, así también la fe misma inclina inmediatamente y "per se" solamente a los artículos de la fe y a las verdades expresamente reveladas, pero también versa, mediata y consecuentemente, sobre las conclusiones que se deducen de los artículos por consecuencia evidente. Disentir, por tanto, de las proposiciones teológicas contradice mediata y consecuentemente a la fe [71].

---

proprie et formaliter theologiae est virtualiter revelatum." In I, q. 1, a. 3, col. 32 B. Cfr también In I, q. 1, a. 7, col. 52 D-F. In 2-2, q. 1, a. 1, p. 8 bB-F.

68 In I, q. 1, a. 2, col. 18 C; In 2-2, q. 1, a. 5, p. 31 bF-32 aB; en este último pasaje dice: "Haec sententia merito iam a Theologorum schola reiicitur."

69 "Nur darauf sei aufmerksam gemacht, dass sich bei Bañez das Bestreben anzubahnen scheint, den Ausdruck haereticus auf den unmittelbaren Gegensatz zur fides divina zu beschränken, während er für den "error circa fidem mediate" nur den *Verdacht* der Häresie annehmen will", Lang. DivThom. (Fr.) 21 (1943) 97.

70 "Conclusiones quae ex principiis fidei, vel uno principio fidei et altero naturaliter evidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt proprie theologicae scientiae conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones de fide non immediate sed mediate, et oppositum illarum dicitur error circa fidem mediate: et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis praesertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare quae sunt nota lumine naturali ac per consequens creditur negare principium fidei. Hanc sententiam tenet praeceptor meus Cano in libro XII de locis theologicis c. 2." In I, q. 1, a. 2, col. 18 E. Cfr. también In 2-2, q. 1, a. 5, p. 32 bD-33 aA.

71 "Si error adversus propositiones theologicas est etiam error adversus fidem, sequitur quod fides et theologia non sunt diversi habitus formaliter [...] Ad hoc argumentum respondetur, quod sicut divina revelatio immediate est principium formale fidei, mediate vero theologicae scientiae, ita fides ipsa immediate et per se solum inclinat ad articulos fidei et ea quae expresse revelata

3) Las conclusiones teológicas después de definidas ¿son inmediatamente de fe? Lang, antes de abordar directamente el problema, somete a crítica los argumentos en que Marín Sola ha apoyado su respuesta afirmativa. Marín Sola ha colocado a Báñez entre los teólogos que a veces usan la expresión "ser de fe" en sentido amplio [72]; el mismo Báñez ha rechazado expresamente que la palabra "herético" haya de ser tomada siempre en sentido estricto [73]; sin embargo, Marín Sola no considera nunca la posibilidad concreta de que en algunos de los textos aducidos por él las expresiones "ser de fe" o "herético" pueden tener efectivamente sentido amplio. Y precisamente esta posibilidad de sentido amplio de ambas expresiones hace que textos a los que Marín Sola atribuye mucha importancia no sean apodícticos. Así, por ejemplo, cuando Báñez dice que si la Iglesia definiese que Cristo es risible, como ha definido que en Cristo hay dos voluntades, sería hereje quien negase tal proposición [74], no es claro que tal afirmación tenga sentido estricto e inmediato; tanto más que inmediatamente después afirma la conformidad de su posición con la de Cano en *De locis* L. 12, c. 2 [75]. Aun es menos claro otro pasaje, citado también por Marín Sola [76], en el que se dice que la Iglesia ha definido de hecho muchas conclusiones teológicas como de fe [77], pues a continuación

---

sunt, mediate vero et consequenter etiam versatur circa conclusiones quae per evidentem consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Unde necesse est ut dissensus circa propositiones theologicas, mediate et consequenter adversetur fidei." In I, q. 1, a 8, col. 89 F-90 A. Estas afirmaciones de pertenencia mediata a la fe de las conclusiones teológicas fueron mal interpretadas por Suárez que las refuta diciendo: "Ego vero existimo [...] nullam esse fidem mediatam, ita ut assensus sit vere elicitus ab habitu fidei, et eiusdem speciei cum proprio actu fidei: ratio est, quia de essentia fidei est ut immediate fundetur in divina auctoritate, tamquam in una ratione assentiendi; ergo non potest esse verus actus fidei, nisi de re immediate dicta a Deo; ergo debet esse fides immediata. [...] Et confirmatur tandem, quia ille assensus mediatus est theologicus; [...] theologia autem et fides distincta sunt, sicut in habitus ita etiam in actibus; [...] ergo illa fides mediata non est nisi theologia, et ideo non oportet verbis aequivocis uti." De fide disp. 6, sect. 3, n. 10. Báñez hubiera suscrito todo lo que aquí Suárez escribe para refutarle.

72 *L'evolution*... II, n. 453, p. 217.

73 "Ad probationem, scilicet, quod haereticus esset, qui illam negaret, ergo illa est de fide, distinguo consequens; dum infertur ergo illa est de fide immediate: nego consequentiam; mediate vero: concedo consequentiam." In 2-2, q. 1, a. 5, p. 32 bD.

74 "At vero si ab Ecclesia definiretur, risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est, Christum habere duplicem voluntatem humanam et divinam, iam qui negaret esset haereticus." In I, q. 1, a. 2, col. 18 D. Marín Sola cita este texto en *L'evolution*... I, n. 295, p. 510; II, n. 396, p. 164; n. 459, p. 233 s.

75 cfr. el pasaje citado en p. 194, n. 70.

76 *L'evolution*... I, n. 206, p. 318 s.; II, n. 396, p. 164 s.

77 "Ecclesia sancta multoties definivit propositiones, tamquam de fide, quae expresse in sacris litteris non habebant, sed communiter ab omnibus

insiste, sin ulterior alusión al caso de la conclusión definida, en que según su propia doctrina, fe y teología no se confunden y en que la Iglesia —añadimos por cuenta propia este elemento en la línea de exégesis del Dr. Lang— condena como herejes a los que niegan conclusiones teológicas por la oposición mediata de tales negaciones a la fe [78].

Un único pasaje, absolutamente claro en favor de la pertenencia inmediata a la fe de la conclusión teológica después de definida, descubre Lang en Báñez: "Antes de ser definido en el concilio que en Cristo hay dos voluntades, era una conclusión teológica [...]. Por el mero hecho de haber sido definida en el concilio, la conclusión es ya inmediatamente de fe y se propone a todos para ser creída, bajo pena de anatema" [79]. Es notable que Marín Sola haya citado este texto una sola vez sin valorarlo [80]. Este texto único deja abierto el interrogante, que Lang no pretende

---

theologis et doctoribus Ecclesiae affirmabantur constanter et erant propositiones theologicae, ut illud fuit quod Christus habet voluntatem humanam, quod theologi colligebant ex hoc quod Christus secundum fidem est verus homo, omnis autem homo habet humanam voluntatem: et illud quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio tamquam ab uno principio procedit: quod ex hoc probatur, quod in divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio: cum ergo Pater et Filius spirando tertiam personam non habeant inter se oppositionem relativam sequitur quod non sunt duo principia sed unum." In I, q. 1, a. 8, col. 89 CD.

78 Cfr. pasaje citado en p. 194 s., n. 71, que prosigue así: "Quemadmodum agens physicum, quod destruit accidentia necessaria ad conservationem substantiae, consequenter destruit ipsam substantiam. Quamobrem Ecclesia tamquam infidelem damnat eum, qui huiusmodi propositiones theologicas inficiatur. Licet enim intelligat, non ex fide solum, sed ex principiis etiam naturalibus illas deduci: praesumitur tamen, hominem rationalem non ea quae secundum rationem nota sunt, sed ea quae ex fide habentur negare, v. g. si aliquis negaret Christum esse risivum, quod colligitur ex his duabus praemissis, omnis homo est risivus, Christus est homo, damnaretur ut infidelis. Non enim putandus esset negare illam propositionem, omnis homo est risivus, quae evidens est lumine naturali, neque bonitatem consequentiae, quae etiam est per se nota, sed veritatem illius minoris assumptae, Christus est homo", ibid. col. 90 BC.

79 "Antequam in Concilio definiretur in Christo domino esse duplicem voluntatem, erat conclusio theologica, Christus habet duas voluntates [...] Per hoc quod in Concilio definita est huiusmodi veritas, conclusio iam habetur tamquam de fide *immediate,* et omnibus proponitur credenda sub anathematis interminatione." In 2-2, q. 1, a. 5, p. 31 b B - C.

80 *L'evolution...* I, n. 204, p. 308. J. M. Javierre ha citado este pasaje para mostrar que Báñez es favorable a la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina, omitiendo precisamente las únicas palabras decisivas; no es extraño si se tiene en cuenta que Javierre plantea un estado de la cuestión tan impreciso como demuestran estas palabras: "La Iglesia ha definido muchas conclusiones teológicas y ha hecho con su definición que "mediate" (!) se extienda a ellas la fe" ["La razón en Teología según Domingo Báñez." CienTom. 76 (1949) 296. En todo el artículo contrasta el desenfado y seguridad de las afirmaciones con la falta de solidez del contenido; el tono es frecuentemente impropio de un artículo que quiere ser científico y serio]. Ca-

resolver en su estudio, de si los otros textos no claros deben entenderse a la luz de esta afirmación explícita o si más bien ha de pensarse en una cierta vacilación en el pensamiento de Báñez [81].

Con respecto a estas conclusiones de Lang, notemos ante todo que quizás el pasaje citado por él no es el único texto claro en favor del carácter inmediatamente de fe de la conclusión teológica después de definida. Es muy significativo que un teólogo que, como Báñez, afirma que la Iglesia ha definido muchas conclusiones teológicas [82], enumere, sin distinción alguna, como pertenecientes directamente a la fe, no sólo todas las verdades contenidas en la Sagrada Escritura, sino también las tradiciones apostólicas y las definiciones conciliares [83]. Por el contrario, cuando, por la tendencia a conservar como herejía sólo la oposición inmediata a lo que es directamente de fe, se califica la negación de la conclusión teológica no como herejía, sino como "error" (cualificación específicamente distinta de la herejía), se tiene cuidado de notar que se trata de la conclusión teológica no definida [84].

Por otra parte, aunque los textos aducidos por Marín Sola y que Lang critica, no sean claros en favor de la pertenencia inmediata a la fe de las conclusiones definidas, tampoco es claro que tengan sentido mediato. En efecto con respecto al primero de ellos [85], no debe exagerarse la significación del hecho que Báñez haya afirmado a continuación la conformidad de su doctrina con la doctrina de Cano en *De locis* L. 12, c. 2, pues tal afirmación de conformidad puede muy bien referirse solamente a la doctrina general de la respuesta (que la conclusión teológica, contra lo que Soto piensa, es en sí misma solo mediatamente de fe) y no precisamente a la afirmación de que habría herejía si la conclusión fuese definida, lo que constituye un inciso, casi un paréntesis, en la respuesta de Báñez. Con respecto al segundo de los pasajes citados [86], parece incluso

---

hill para probar la misma interpretación de Báñez se limita también a citar el pasaje transcrito más arriba en p. 195, n. 74 [*The development*... p. 33, n. 2].

[81] "Wie sich die anderen Aussagen von Báñez damit vereinbaren lassen, ob ein gewisses Schwanken in seiner Einstellung angenommen werden muss, oder ob er doch schon immer der definierten Folgerung die Gewissheit der fides divina zuteilen wollte, soll nicht weiter untersucht werden." DivTom. (Fr.) 21 (1943) 96 s.

[82] Nótese el "multoties" del pasaje citado más arriba en p. 195 s., n. 77.

[83] "Omnia enim quae sunt in sacra Scriptura, directe pertinent ad fidem. Traditiones etiam Apostolicae et definitiones Conciliorum directe pertinent ad fidem." In 2-2, q. 11, a. 2, p. 273 b E.

[84] "Primus et potissimus gradus propositionis erroneae secundum communem loquendi modum theologorum est quando quis dicit contrarium, manifeste conclusioni theologicae, quae per evidentem consequentiam colligitur ex fide: quae tamen nondum est definita ab Ecclesia nec proposita tamquam traditio Apostolica vel sacra Scriptura", ibid. p. 276 a E.

[85] Pasaje citado en p. 195, n. 74.

[86] Pasaje citado en p. 195 s., n. 77.

más probable que deba ser interpretado en sentido inmediato. Lang ha señalado cómo Báñez tiende a reservar la expresión "herético" para la oposición inmediata a la fe divina, mientras que el error mediato contra la fe no produce sino sospecha de herejía [87]. Aunque pueda haber excepciones [88], más bien debiera haber una presunción en favor del sentido inmediato cuando la expresión se emplea sin salvedad alguna. Mucho más cuando, como en el texto que nos ocupa, se hace la oposición entre las conclusiones teológicas afirmadas por consentimiento universal de los teólogos (cuya negación es calificada como "errónea") y la conclusión definida ("tamquam de fide tenendum"). Lang tiene conciencia de esta oposición, pero cree que se desvirtúa por la insistencia de Báñez, sin alusión ulterior al caso de la conclusión definida, en que su posición no quita la distinción entre fe y teología [89]. Sin embargo debe señalarse que esta insistencia de Báñez y la dificultad a la que es respuesta no miran al tercer argumento, de donde está tomado el pasaje que analizamos, sino a la conclusión tercera, que considera el caso de la conclusión teológica afirmada por consentimiento universal de los teólogos (la cual por no ser inmediatamente de fe no toca la distinción entre fe y teología) y no el caso de la conclusión teológica definida [90], por lo que la oposición de ambos casos debe conservar todo su valor.

Toda estas consideraciones hacen más probable interpretar todos estos textos a la luz de los textos claros. No habría habido vacilación en el

---

87 Transcribimos sus palabras en p. 194, n. 69.

88 Los textos que suelen citarse de uso amplio de las palabras fe o herejía en Báñez, no contienen esas palabras sin una ulterior explicación: cfr. el pasaje citado por Marín Sola, *L'evolution...* II, n. 453, p. 217 y el citado por Lang. DivThom. (Fr.) 21 (1943) 94 s.; en ambos casos se añade la determinación: revelata *mediate;* de fide *mediate...*

89 "Auch in I, q. 1, a. 8 unterscheidet Bañez zwischen den von den Theologen aufgestellten Konklusionen und den definierten Konklusionen. Im ersten Fall, auch wenn die Theologen übereinstimmen, ist die Ablehnung "erroneum", verdient die "nota erroris"; im zweiten Fall, wenn die Kirche sie definiert hat "tamquam de fide", "tamquam de fide tenendum", ist die Leugnung nicht mehr bloss Irrtum, sondern gegen den Glauben. Ob aber die fides immediata oder mediata darunter gemeint ist, sagt er nicht ausdrücklich. Man möchte meinen, dass Bañez hier fides im engeren Sinn versteht, da nur so eine Steigerung gegen den error, der ja doch auch schon zur fides mediata gehört, gegeben ist. Aber gerade im Anschluss an diese Stelle weist Báñez den Vorwurf zurück, er hebe den Unterschied zwischen Theologie und Glaube auf, ohne dabei von der Sonderstellung der bereits definierten Konklusionen eine Andeutung zu machen. So lässt der Text eine eindeutige Stellungnahme vermissen." DivThom. (Fr.) 21 (1943) 97. No basta señalar que no hay en el texto una (totalmente) evidente toma de posición, cuando es más probable una interpretación determinada; quizás mucho más probable.

90 La dificultad se sitúa con estas palabras: "Sed offert se argumentum contra hanc conclusionem." In I, q. 1, a. 8, col. 89 F [contra la conclusión, no contra el argumento; es aquella y no éste lo que se discute y se tiene ante los ojos].

pensamiento de Báñez. Pero sí debe señalarse que para él la definibilidad de las conclusiones teológicas como de fe divina no parece superar el grado de teoría probable [91].

Báñez no ha desarrollado gran cosa la explicación especulativa de cómo la conclusión teológica mediatamente de fe en sí misma, puede ser inmediatamente de fe después de la definición de la iglesia. Su promesa, en el comentario al a. 5 de la q. 1 de la 2-2, de ocuparse de nuevo del problema en el a. 10 [92], ha quedado incumplida. Parece sin embargo que puede establecerse que su explicación no va, como en Medina, por la consideración de la definición de la Iglesia como instrumento de Dios que testifica, pues su concepción de la infalibilidad permanece en la línea más común en la Escuela de Salamanca [93]. Una insinuación interesante en la dirección de la que será después la solución de Lugo [94] la constituye el siguiente pasaje: a propósito de la infalibilidad de la Iglesia en las leyes que miran a las costumbres, se objeta que tales leyes no pueden ser tenidas "certa fide", ya que no han sido reveladas por Dios [95]; en su respuesta, Báñez no duda de la necesidad de revelación objetada, limitándose a responder que aunque no hayan sido reveladas en concreto, ha sido revelado que Dios ha concedido a Pedro y sus sucesores potestad infalible en esta materia [96]. Naturalmente de esta insinuación [97] a una afirmación refleja de que al revelar Dios la infalibilidad de la Iglesia revela implícitamente las verdades definidas por la Iglesia, hay todavía mucha distancia. Era necesario sin embargo señalarla en un teólogo en el que faltan explicaciones más reflejas y del que consta que su explicación no va en la otra de las dos líneas posteriormente clásicas: la concepción ins-

---

91 El que Lang considera único texto evidente es encuadrado así por Báñez: "Quinta conclusio. Valde probabilis. Fides et theologia possunt esse in eodem subiecto de eadem veritate. Probatur..." [siguen las palabras transcritas en n. 78]. Si Báñez hubiese tenido por cierta la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina, *parece* que hubiese debido considerar cierta esta "quinta conclusio" que en ella se apoya.

92 "Caeterum an in priore exemplo conclusio pertineat immediate ad fidem, definiendum erit in art. 10." In 2-2, q. 1, a. 5, p. 31 b D.

93 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, p. 63 b F - 64 b F.

94 Véase más arriba p. 64, n. 70.

95 "Quidquid certa fide tenendum est, necesse est ut divinitus sit revelatum Ecclesiae: sed huiusmodi leges et statuta circa mores non revelantur divinitus, ergo non sunt necessario certa fide tenenda." In 2-2, q. 1, a. 10, p. 73 a B.

96 "Quamvis haec lex vel alia Pontificia non sit divinitus revelata, tamen divinitus nobis revelatum est, quod Petro et successoribus data est necessaria potestas ad pascendum gregem Domini, non solum pastu verae fidei, sed etiam circa mores necessarios, statutis et legibus convenientibus et certe nunquam contrariis ad fidelium salutem", ibid. p. 75 a F.

97 No es totalmente claro si por esa revelación universal los particulares quedan formalmente o solo virtualmente revelados, ya que en el pasaje citado en n. 95 "certa fides", puede tener sentido amplio.

trumental de la infalibilidad. Otro indicio en el mismo sentido puede verse en la afirmación de que la autoridad de la Iglesia y de la tradición puede reducirse a la de la Escritura en cuanto que en la Escritura se recomienda la autoridad de la Iglesia [98]. Por otra parte, la negación de una conclusión teológica definida es herejía (en sentido inmediato y estricto, por las razones ya explicadas), porque en ella hay oposición a la doctrina de la Iglesia, columna y fundamento de la verdad, según la expresión escriturística [99].

Báñez tiene conciencia de la existencia de progreso dogmático. El que la Iglesia haya definido conclusiones teológicas, constituyéndolas así como objetos de fe divina, no es un hecho excepcional en la historia [100]. Sin embargo no hay progreso con respecto a la ciencia de los apóstoles [101]. Las verdades definidas no deben considerarse nuevas en cuanto a su substancia [102]. Esta falta de novedad en cuanto a la substancia aunque a veces es entendida por Báñez en un sentido muy amplio [103], de hecho viene reducida, en otras formulaciones suyas, a aquello que está virtualmente revelado de manera que pueda ser deducido de lo expresamente revelado por consecuencia evidente [104].

---

[98] "Ad auctoritatem canonicae Scripturae Ecclesiae auctoritas etiam Romanae et conciliorum ac traditionum Apostolicarum firmitas reduci poterit. In his omnibus divina auctoritas continetur, quae primo in sacris litteris, sive in sacrarum litterarum auctoribus invenitur, in quibus etiam Ecclesiae auctoritas commendatur, dum dictum est Petro. Matt. 16. Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam." In I, q. 1, a. 8, col. 61 A.

[99] "At vero si ab Ecclesia definiretur, risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est, Christum habere duplicem voluntatem, humanam et divinam. iam qui negaret Christum esse risibilem esset haereticus. Quia repugnaret doctrinae Ecclesiae, quae columna est, et firmamentum veritatis." In I, q. 1, a. 2, col. 18 D.

[100] "Ecclesia sancta multoties definivit propositiones, tamquam de fide, quae expresse in sacris litteris non habebant, sed communiter ab omnibus theologis et doctoribus Ecclesiae afirmabantur constanter et erant propositiones theologicae." In I, q. 1, a. 8, col. 89 C.

[101] "Error est in fide asserere, quod post Apostolorum tempora Doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura credat de pertinentibus ad fidem aut explicatius quam Apostoli et sacri scriptores evangelicae doctrinae crediderunt." In 2-2, q. 1, a. 7, p. 37 a C - D.

[102] "Neque summus Pontifex neque tota Ecclesia possunt novum articulum aut novum dogma condere quantum ad substantiam." In 2-2, q. 1, a. 10, p. 57 a-C.

[103] "Nulla veritas fidei est, quae quantum ad substantiam non contineatur in illo principio quod proponitur ab Apostolo ad Hebraeos 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator est." ibid. D.

[104] "Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineretur in sacris litteris aut Apostolicis traditionibus expressum aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam edu-

Falta en Báñez una explicación refleja de cuáles son los sujetos que realizan ese progreso. Pero parece obvio, que de alguna manera haya que identificarlos con los sujetos de infalibilidad. En este punto Báñez ha desarrollado, más que la mayor parte de los teólogos estudiados, la infalibilidad de la Iglesia discente [105]. Admite las dificultades prácticas para investigar el sentir común de los fieles [106]; lo cual no impide que cuantas veces consta de tal sentir común, la verdad de que se trata ha de ser considerada verdad de fe católica [107].

El consentimiento universal de los Padres en materia dogmática es firme e irrefragable. Es ésta una proposición de fe [108]. Oponerse a él es calificado como erróneo en el comentario a la primera parte [109]. La razón de esta cualificación es, sin duda, que si errasen los Padres, se *seguiría* que erraría la Iglesia [110]. En el comentario a la 2-2 se insiste en que cuándo los Padres, con un consentimiento universal a través de los tiempos, transmiten como de fe una verdad no contenida en la Escritura y consideran su contraria como herética, han de ser tenidas como tales; la verdad así transmitida es una verdad de Tradición apostólica [111]. La cualificación de "erróneo" que se da en el comentario a la primera parte habría necesitado ulteriores precisiones para ser reducible a síntesis con la consideración de lo transmitido por los Padres como verdad de Tradición, que encontramos en la secunda secundae; tales precisiones faltan en Báñez, si se exceptúa quizás la insinuación de necesidad de consenti-

---

ceretur. Quas certe duas regulas Concilium Tridentinum sess. 4 sibi observandas proposuit et superiora concilia semper secuta sunt." In 2-2, q. 1, a. 7, p. 37 b B.

105 Así no se limita a afirmaciones generales sobre la infalibilidad de la Iglesia, sino que defiende que "omnes homines simplices Ecclesiae, qui nec officio Doctoratus aut Episcopatus fulgent, non possunt errare in fide" [cfr. el ulterior desarrollo de esta conclusión In 2-2, q. 1, a. 10, p. 134 b D - 135 a B].

106 In 2-2, q. 1, a. 10, p. 55 b A - B.

107 "Ceterum cui constiterit, totam Ecclesiam in aliqua veritate tamquam in fidei dogmate convenire, certus erit, si fidelis est, quod ea veritas ad fidem catholicam pertinet", ibid. p. 135 a-B. Se trata ciertamente de la Iglesia discente, pues de ella se está hablando en el contexto.

108 "Communis omnium sanctorum intelligentia in rebus fidei et sacrarum litterarum expositione firmum argumentum facit et irrefragabile in Theologia. Haec conclusio asseritur contra quosdam haereticos tamquam de fide." In I, q. 1, a. 8, col. 84 D.

109 "[Patres] considerari possunt quatenus omnes illi conveniunt ad res fidei, confirmandas, et sic sumitur ab eorum auctoritate argumentum certum, ita ut oppositum sit erroneum", ibid. col. 86 C.

110 "Si omnes sancti in sacrarum litterarum interpretatione errarent, sequeretur quod erraret Ecclesia." Ibid. col. 84 F. cfr. col. 85 D.

111 "Si quam veritatem, quae in scripturis canonicis non reperitur, gravissimi Ecclesiae Patres secundum suorum temporum successionem concordissime ab initio tenuerunt, eiusque contrarium ut haereticum refutarunt, ea veritas habenda est ut certum dogma fidei a Christo seu Apostolis Ecclesiae traditum." In 2-2, q. 1, a. 10, p. 181 b C.

miento a lo largo de los siglos para que una verdad pueda ser considerada verdad de Tradición.

El consentimiento de los teólogos en materia de fe y costumbres es tan firme que opinar lo contrario sería error o próximo a error [112]. Como en el caso de los Padres, del error de todos los teólogos se *seguiría* que la Iglesia podría errar [113]. Sin embargo, sólo es error o próximo a error oponerse al consentimiento universal de los teólogos, cuando éstos afirman su sentencia como cierta, no cuando la afirman con duda, aunque todos coincidan en ella [114].

La infalibilidad de la Iglesia, cuyo objeto es generalmente definido por Báñez como "res fidei" o "materia fidei", se extiende también a las leyes que miran a las costumbres. La Iglesia no puede errar al hacer leyes sobre costumbres necesarias para toda la Iglesia. Cuando se trata de cosas de alguna gravedad que conducen a formar las costumbres cristianas y las leyes se dirigen a todo el pueblo cristiano, no puede tampoco suceder que lo preceptuado sea contrario a la ley natural o al evangelio. Afirmar que alguna costumbre universal de la iglesia es mala o alguna de sus leyes injusta es escandaloso y "valde temerarium" y "haeresim sapit". Al explicar el sentido de esta última afirmación, Báñez distingue dos maneras de oposición a las leyes y costumbres, teniendo siempre ante los ojos la acusación de los husitas de error de la Iglesia al quitar el cáliz a los seglares: si se quiere decir con ello que la Iglesia cae en un error que destruye un medio necesario para la salvación, se incurre en herejía; si el sentido es sólo que la reverencia debida al sacramento no exige prudentemente la supresión del cáliz, se merecen las censuras arriba reseñadas (escandaloso, "valde temerarium", "haeresim sapit") [115]. En cuanto a la canonización de los santos, sería herejía negar a la Iglesia y al Papa autoridad para canonizarlos [116]; negar que en tales canonizaciones haya infalibilidad sería muy temerario, escandaloso y "sapiens haeresim" [117]. Pero al preguntarse por qué no hay herejía en esta segunda negación, Báñez responde, con perceptible perplejidad, que en realidad su censura es la que dan comúnmente los teólogos, de la que no quiere apar-

---

112 "Concors omnium Theologorum sententia de doctrina fidei aut morum, adeo firmum facit argumentum, ut contrarium sentire sit error in fide, aut errori proximum." In I, q. 1, a. 8, col. 88 E.

113 "Si omnes Theologi in aliquo dogmate ad fidem aut mores pertinente errarent, sequitur quod tota Ecclesia possit errare", ibid. col. 89 C.

114 Cfr. ibid. col. 90 F-91 A.

115 Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, p. 73 a A - 75 a D.

116 "Haereticum est negare non esse auctoritatem in Ecclesia et Pontifice ad canonizandos sanctos", ibid., p. 76 a F.

117 "Temerarium est valde, et scandalosum, et haeresim sapit, dicere quod Papa aut Concilium possit errare in canonizatione sanctorum", ibid., p. 76 b E.

tarse [118]. La afirmación de la infalibilidad del Papa en la aprobación de las órdenes religiosas, que aparece en Peña y Mancio, es recogida también por Báñez. Su doctrina a este propósito es en esquema la siguiente: Ante todo, es cierto según la fe católica que el estado religioso no es invención de los hombres, sino que existe en la Iglesia por tradición apostólica. El Sumo Pontífice tiene autoridad de determinar los modos convenientes, con los que el estado religioso se promueva y conserve en la Iglesia. El Papa no puede errar al confirmar una orden religiosa en lo que pertenece a la verdad de la doctrina y del instituto y constituciones que le son propuestos a la confirmación; tampoco en lo que toca a las leyes que aprueba, que no pueden ser perniciosas o nocivas a la salvación de las almas; pero puede errar por ignorancia o mala información en la prudencia, aprobando más órdenes que las necesarias. La aprobación de una orden religiosa no es aprobación virtual de los estatutos que después hagan los superiores o capítulos de tal orden [119]. Reaparece también en Báñez la afirmación de Medina sobre la infalibilidad de la Iglesia en imponer una terminología. Quien negase tal infalibilidad sería hereje [120].

Por el contrario, el hecho dogmático de la legitimidad de un Papa o concilio, cae fuera de la infalibilidad de la Iglesia, no es objeto de fe y en absoluto puede ser falso. La verdad definida, aceptada por la Iglesia, es de fe, aunque el Papa que la definió no sea Papa legítimo [121]; el criterio decisivo, para saber que una verdad definida es de fe, es la aceptación de la Iglesia [122]. De la legitimidad del Papa o concilio que la define sólo

---

118 "Sed dicit aliquis: quare non damnamus haeresis sic asserentes? Respondetur nos sequi in hac censura communem Theologorum sententiam, praesertim Divi Thomae in quodlibeto 9, art. ultimo", ibid. p. 77 a B.

119 Cfr. ibid. p. 77 b A - 79 b B.

120 "Cum aliquis loquitur inordinate, sic ut talis locutio sit prohibita ab Ecclesia: existimat autem ille, Ecclesiam errare in hoc, quod ita loquendum definit, vel etiam putat licitum esse aliter loqui, quam Ecclesia definiat. Et dicimus hanc esse haeresim et habere errorem in mente, scilicet hunc, Ecclesia non est regula infallibilis ad definiendum modum loquendi in rebus fidei." In 2-2, q. 11, a. 2, p. 247 a C-D. "Sentit igitur pertinaciter circa dogma fidei, qui negaverit loquendum esse de mysterio Trinitatis, ut loquitur Ecclesia, et similiter de aliis mysteriis, etiamsi errorem non habeat circa mysterium Trinitatis", ibid. p. 274 b A.

121 "Si tota Ecclesia acceptaverit [definitionem], signum certissimum erit, quod propositio definita vera et ad fidem pertinet, etiamsi ille qui habebatur summus Pontifex, non esset verus Pontifex." In 2-2, q. 1, a. 10, p. 63 b A.

122 "Non opus est, quod ut aliqua propositio habeatur certa secundum fidem colligatur per consequentiam ex illo antecedenti, iste est summus Pontifex, et iste definit, et proponit hanc propositionem, ergo est de fide. Sufficit enim nobis, quod a tota Ecclesia acceptatur tamquam certa secundum fidem, ut inde possimus colligere et tenere illam esse certam secundum fidem", ibid. p. 62 b E - F.

se tiene certeza moral[123]. Sin embargo sería muy temerario y escandaloso negar que tal persona es Sumo Pontífice legítimo después de que la Iglesia lo aceptó como tal, a no ser que se pruebe que no ha sido bautizado o que no es varón; de no ser así, se incurriría en sospecha de herejía y se sería con razón castigado como hereje, pues parecería que se niega el poder de la Iglesia de elegir al Sumo Pontífice. Es moralmente cierto que la Divina Providencia no permitirá que un hombre no bautizado sea elevado al Sumo Pontificado. Pero aun cuando alguna vez sucediese tal caso, no puede admitirse que proponga a toda la Iglesia un error como de fe para ser creído y que la Iglesia lo acepte[124]. No puede dudarse, por tanto, que Báñez es uno de los numerosos predecesores de la famosa tesis de Alcalá[125]. En realidad no sólo negó el carácter de fe de la autenticidad de un Papa concreto, sino que llegó a admitir la posibilidad absoluta de error en esta materia, lo que le sitúa bastante más lejos que la tesis que provocó las iras de Clemente VIII. Después de los sucesos de Alcalá, Báñez se esforzó por mostrarse ajeno a la opinión incriminada[126]. No puede sin embargo aceptarse, como conforme a los hechos, la afirmación de Báñez, en el acto de Valladolid de 2 de julio de 1602, se-

---

[123] "Etiam post summi Pontificis et concilii definitionem solum habetur ex humana prudentia et evidenti inquisitione aut etiam ex infusa prudentia, cui potest subesse falsum speculative quod hic est Summus Pontifex et quod hoc est concilium rite congregatum et confirmatum", ibid. p. 62 b F.

[124] "Nihilominus omnibus supra dictis non obstantibus valde temerarium esset et scandalosum, si postquam Ecclesia acceptavit aliquem ut summum Pontificem, negaret aliquis illum esse summum Pontificem verum, nisi ostenderet illum non esse baptizatum aut non esse virum: alioquin non solum esset vehementer suspectus de haeresi, sed etiam ut haereticus merito puniretur. Quia videretur negare in Ecclesia esse potestatem eligendi summum Pontificem Petri successorem. Neque iudicandus est moralis casus quod aliquis ascendat ad culmen Pontificatus, absque hoc quod sit baptizatus, eo vel maxime quod ad divinam providentiam spectare creditur, ut non permittat hominem non baptizatum ascendere ad sacerdotium, et multo minus ad Summum Pontificatum. Ceterum quod dicitur de Ioanne illo fuisse feminam, incertum est. Et quando id semel acciderit, non tamen, admittendum est quod toti Ecclesiae proponat aliquem errorem tamquam de fide credendum et quod ab Ecclesia acceptetur", ibid., p. 63 b A-C.

[125] Los documentos sobre las tesis de Alcalá (ya citados varias veces) ven en Báñez un predecesor de la primera de ellas. Cfr. ATG. 14 (1951) 153; 160; 185 s.; 279.

[126] Sobre el acto de Valladolid de 2 de julio de 1602, cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, T. 4, Madrid, 1913, p. 323 ss.; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*. 11. B., Freiburg (Br.), 1927, p. 559 s. Al acto de Valladolid aludía ya el P. Esteban de Hojeda en su informe, cuando escribía: "Dominicus Báñez tiene lo mismo expresse 2-2, q. 1, a. 10 in prioribus commentariis dub. 2 ad 2, ut patebit clare legendi, quidquid modo dicat idem auctor." [publicado en ATG. 14 (1951) 160]. Por lo demás en el acto de Valladolid no llegó a defender Báñez que fuese de fe "*immediate*." Cfr. Astrain, l. c.

gún la cual su opinión habría sido siempre contraria a la tesis de Alcalá [127].

Cualificar con censuras inferiores a la herejía pertenece también a la infalibilidad de la Iglesia. Sin duda ninguna es más grave decir que la Iglesia puede errar en tales cualificaciones que afirmar las proposiciones así cualificadas, ya que en lo primero hay más contumacia que en lo segundo. Sin embargo, Báñez no cualifica tal afirmación como herética, sino de "error vel proximum errori". En efecto, muestra cómo, de que la Iglesia es "regula fidei", "necessario ex hoc sequitur" que no pueda engañarse en la confesión de la fe que se hace por palabras legítimas, de donde se sigue de nuevo que tampoco puede errar "in diiudicando verba contraria et minus legitima ac dissonantia veritatibus catholicis significandis" [128].

Como signos concretos para conocer que en un documento del magisterio se trata de una definición de fe [129] señala Báñez: la expresión "anathema sit" aplicada a quien sienta o diga lo contrario; la expresión: quien sienta lo contrario, sea tenido como hereje; el proponer la definición a todos los fieles como dogma de fe que debe ser aceptado y creído; la expresión "de consilio fratrum hoc vel illud definimus". Si no se da alguno de estos signos, no ha de ser considerada definición infalible y de fe, aunque se encuentre en el Corpus del Derecho canónico [130]. Sería sin embargo temerario negar los decretos conciliares en los que no se dan estos signos de definición [131].

127 Báñez afirmó de sí en el acto de Valladolid que "esto era de fe y él lo había tenido, defendido y enseñado siempre como artículo de fe que se debía creer, juzgando lo contrario como herejía y desvergüenza temeraria". Su declaración comenzó con estas palabras: "Delante de Dios que yo digo la verdad." Astrain, l. c., p. 324 s.

128 In 2-2, q. 11, a. 2, p. 277 b F-278 a C.

129 "Sed dicit aliquis, quo pacto dignoscemus, quando Pontifex loquitur ut persona particularis, vel sicut Doctor, et quando sicut Pontifex definit? Et similis interrogatio fieri potest de ipso concilio, videlicet, quae nota erit ad intelligendum, quaenam sit concilii definitio circa dogma fidei? Et quaenam sit definitio vel assertio Doctorum et episcoporum, quatenus sunt personae particulares?" In 2-2, q. 1, a. 10, p. 65 a B - C. Aunque definir de fe se opone en Báñez a hablar como doctor particular, no sería exacto afirmar que para él esta segunda función carece de todo sentido de magisterio, ya que oponerse a ella es considerado temerario; véase más adelante la n. 131.

130 "Ad hoc respondetur, quod talia signa certa habere possumus. Primum quidem si dicatur: Qui oppositum senserit, aut dixerit, anathema sit. Secundum si dicatur: Qui contrarium senserit, tamquam haereticus habeatur. Tertium si talis definitio tamquam ab omnibus fidelibus acceptanda et credenda sicut dogma fidei expresse proponatur. Quartum si dicatur: de consilio fratrum hoc vel illud definimus. Si autem nullum praedictorum signorum fuerit interpositum non est omnibus modis ipsa Pontificis definitio infallibilis, etiamsi Pontifex aliquid absolute proferat et in volumine iuris suam pronuntiationem inserat", ibid., p. 65 a C - D.

131 "Observandum tamen est circa praedicta, temerarium esse ea quae in

Herejía es definida por Báñez como error pertinaz manifiestamente contrario a la fe católica en aquel que profesa la fe cristiana[132]. Aunque es en Báñez perceptible la tendencia a reducir la herejía a la oposición inmediata a las verdades de fe, admite también como herejía la oposición indirecta, en cuanto que por ella, si hay pertinancia, se es hereje[133]. Tal modo de proceder es interesante, pues descubre que aunque en Báñez exista la convicción de que la verdadera noción de herejía está tan sólo en la oposición inmediata a la fe, sin embargo, para acomodarse a la terminología de Santo Tomás, se extiende la herejía a la oposición mediata.

La noción de proposición errónea o "error" es explicada en primer lugar según los tres grados que Cano distingue en su *De locis*[134]: oposición a una doctrina católica que no es verdad de fe católica[135]; oposición a una proposición que según el juicio de los sabios es una verdad de fe[136]; oposición no manifiesta, pero existente según el juicio de los sabios, a una verdad de fe[137]. En todos estos casos, la noción de error se establece como una oposición, que por una razón o por otra, no es manifiesta, a una verdad de fe[138]; es el criterio de distinción entre proposición herética y errónea, fundamentalmente común a todos aquellos teólogos que extienden la herejía también a la oposición mediata a la fe: si la oposición manifiesta aun mediata es herejía, lo erróneo no puede definirse sino como oposición no manifiesta. Pero en Báñez esta noción mediata de herejía tiende a desaparecer; casi se diría que si algo resta de ella en sus comentarios, se debe más a fidelidad a la terminología de Santo Tomás que

---

decretis concilii generalis aut provincialis a summo Pontifice confirmati definiuntur, negare, praesertim in rebus quae ad doctrinam fidei attinent, etiamsi in huiusmodi decretis nullum praedictorum signorum adiiciatur", ibid. p. 65 a-E.

[132] "Dicimus haeresim (ut disputatur a Theologis de illa) errorem pertinacem catholicae fidei manifeste contrarium, in eo qui fidem Christi profitetur." In 2-2, q. 11, a. 2, p. 271 b F.

[133] "Uterque error [la oposición directa a la fe y la indirecta], si pertinacia adsit facit hominem haereticum et nullus alius error id facit", ibid. p. 275 b.

[134] *De locis*. L. XII, c. 10, p. 387 b-388 b.

[135] In 2-2, q. 11, a. 2, p. 276 a B - C.

[136] "Quando viri sapientes habent vehementem opinionem aliquid esse veritatem fidei, tunc asserere oppositum est error", ibid., p. 276 a C.

[137] "Quando propositio adversatur non quidem manifeste, sed sententia valde probabili et quasi necessaria sapientum videtur et iudicatur adversari certae veritati fidei Catholicae, tunc est erronea talis propositio", ibid.

[138] Báñez introduce la enumeración de los tres grados de Cano con estas palabras: "Error est propositio contraria veritati catholicae, quamvis non sit ita manifesta contrarietas, út aperte possit convinci haereticum esse assertorem illius propositionis", ibid. p. 276 a A. En la noción de Cano de error contra una doctrina católica que no es fe católica, entra también claramente una oposición no manifiesta a la fe: "fides quatitur sed non evertitur tamen." [*De locis*. L. XII, c. 10, p. 388 a]; pero la naturaleza de esa oposición no manifiesta, no puede señalarse tan claramente como en los grados segundo y tercero; pudiera decirse que en algún sentido es más amplia y lejana.

a convicción propia. Por ello la noción de "error" de Cano no puede satisfacerle; le parece incompleta y siente la necesidad de ampliarla añadiendo, como grado fundamental y primario de proposición errónea, la negación de una conclusión teológica deducida de una verdad de fe por consecuencia evidente, y que todavía no ha sido definida por la Iglesia [139]; aunque en cuanto pertenece indirectamente a la fe, puede calificarse su negación como herejía, sin embargo es otra especie de error distinta de la negación de una verdad de fe, de la misma manera que conclusión teológica y verdad de fe son dos especies distintas de verdad [140]. Por primera vez se califica como "error" la negación de una conclusión teológica por consecuencia evidente [141]. Esta noción será aceptada por Suárez [142], que hará de ella —al contrario de Báñez— no uno de los grados —siquiera sea el primero y fundamental— sino el único grado de proposición errónea [143]. Muy poco después esta explicación podrá considerarse modo común de explicar la censura de "error" [144]. Y ésta es la noción que permanece hasta nuestros días. Es una adquisición que la Teología debe a Báñez.

---

139 "Nihilominus notandum nobis videtur quod primus et potissimus gradus propositionis erroneae secundum communem loquendi modum Theologorum est quando quis dicit contrarium manifeste conclusioni theologicae, quae per evidentem consequentiam colligitur ex fide: quae tamen nondum est definita ab Ecclesia nec proposita tamquam traditio Apostolica vel sacra Scriptura." In 2-2, q. 11, a. 2, p. 276 a E.

140 "Ubi observandum est gradum istum esse tam proximum haeresi ut interdum etiam haeresis dici possit. Quia indirecte pertinet ad fidem conclusio theologica, cuius oppositum asseritur [...] Sed nihilominus revera sicut ipsa conclusio est alia species veritatis distincta a veritate fidei: ita oppositum conclusionis est alia species erroris, quam oppositum fidei sicut ipsa Theologia distinguitur specie a fide", ibid. p. 276 b A.

141 Aunque Báñez diga al exponer su noción de proposición errónea que nos da una noción "secundum communem loquendi modum Theologorum" [véase el pasaje transcrito en n. 139], ciertamente no era común en su tiempo. Ninguno de los teólogos que hemos estudiado en este trabajo la tiene. Sin embargo, los orígenes de esa noción son en algún sentido antiguos. Enrique de Gante la prepara con estas palabras: "Erroneum vero proprie est quod in doctrina fidei falsum est; non circa ea quae principaliter fidei sunt: sed circa ea quae sunt eis annexa. Quorum falsitas redundare potest in ea quae sunt fidei: ut ipsis positis sequatur ea quae sunt fidei contraria. Sed non ex hoc statim dicitur propositio proprie haeretica; quia non dicitur propositio proprie haeretica: nisi quia est directe alicui eorum quae sunt fide vel morum contraria." Quodlib. 7, 2. Parisiis, 1518, t. I, f. 275 r.

142 Suárez, De fide. disp. 19, sect. 2, n. 14. Suárez no cita a Báñez, pero no puede dudarse de que tenía ante los ojos el comentario de Báñez al establecer esta noción. Cfr. J. A. de Aldama, "Error in fide", en la terminología teológica de Suárez. EstEcl. 22 (1948) 200.

143 Cahill [*The development*... p. 42] nota bien este nuevo paso que se debe a Suárez, pero que puede decirse parcialmente preparado por Báñez; véase más adelante p. 208, n. 148.

144 Luis de Torres la considera común en 1617 [cfr. Aldama, EstEcl. 22 (1948) 200]. Lo mismo Lugo en 1646; y si los Salmanticenses en 1679 la lla-

En su explicación de la censura "sapiens haeresim" Báñez sigue la explicación de Cano [145].

Dejando la explicación de otras censuras que para el objeto de nuestro estudio tienen menor interés [146], notemos un elemento nuevo que aparece en la noción de "temeraria" que Báñez elabora: pudiera describirse como un mayor enfoque eclesiológico de la noción: se da proposición temeraria, cuando uno afirma algo contra la opinión común de la Iglesia o de los teólogos sin gran autoridad en materia grave [147]. Teólogos anteriores a Báñez habían calificado como temeridad la oposición al magisterio no infalible de la Iglesia, pero es en Báñez, entre los teólogos estudiados, en quien por vez primera pasa esta idea a la noción misma de proposición temeraria [148].

* * *

Resumiendo los méritos de Báñez, puede decirse que en la historia del problema de la definibilidad de la conclusión teológica ocupa un puesto modesto. Afirmó ciertamente la definibilidad como verdad de fe de la conclusión teológica, sin que deba admitirse vacilación en el pensamiento de Báñez en este punto, pero fue poco explícito en lo que a explicaciones de la teoría se refiere. En este sentido no avanza sobre lo que ya tenía Sotomayor. Sus méritos mayores —además de lo completo de algunos de sus estudios, p. e., sobre el objeto de la infalibilidad— se encuentran en su terminología de censuras: sobre todo en haber sido el primero en desglosar de la herejía la negación de una conclusión teológica no definida, creando la noción de "error" en sentido moderno.

---

man sólo más común; se debe no a un desacuerdo existente entonces sino a un ponderado respeto a la autoridad de los teólogos anteriores a Báñez. [cfr. Cahill, *The development...* p. 79].

145 Comparar Báñez In 2-2, q. 11, a. 2, p. 276 b B - F con Cano, *De locis,* L. XII, c. 10, p. 388 b-390 b.

146 Para "male sonans" o "piarum aurium offensiva", cfr. In 2-2, q. 11, a. 2, p. 277 a A; "scandalosa" 277 b D-E.

147 "Si significationem nominis temerarii consideremus, omnis propositio haeretica et erronea est satis temeraria. Sed tamen accipitur specialiter propositio temeraria, quando aliquis asserit quidpiam contra communem opinionem Ecclesiae aut Theologorum sine magna auctoritate in materia gravi. Ut si quis asserat beatam Virginem non esse assumptam cum corpore in coelum, item quod in baptismo parvulis non infunditur gratia habitualis et virtutes Theologicae. Nam opposita sententia approbatur in Concilio Viennensi tamquam probabilior et dictis Sanctorum magis consentanea", ibid. p. 277 b B - C.

148 Podría verse en este hecho un apuntar de la tendencia de sacar la oposición a una doctrina católica que no es fe católica de la cualificación de errónea, para considerarla solamente temeraria; la tendencia significaría en último término la supresión del primero de los tres grados de proposición errónea según Cano, para pasarlo al campo de la censura "temeraria".

CAPITULO VIII

TEOLOGOS MENORES CONTEMPORANEOS DE MEDINA Y BAÑEZ

(JUAN GALLO, JUAN VICENTE Y PEDRO DE LEDESMA)



JUAN GALLO

Profesor en la Universidad de Santiago, donde fue sucesor de Chaves, teólogo de Felipe II en Trento y Profesor después en Salamanca en una cátedra extraordinaria de Partidos de Teología, Juan Gallo[1], sin llegar a ser uno de los "dii maiores", es una figura digna dentro de la Teología del XVI. Incluso, comparado con Chaves, su predecesor en Santiago, debe reconocerse que le supera en personalidad teológica.

De sus lecturas inéditas interesa, para el objeto de nuestro estudio, el comentario a la 2-2 conservado en el Códice Ottoboniano latino 999[2]. Se trata de lecturas tenidas por Gallo en Salamanca en 1572[3]. Es de lamentar que Ott. 999 contiene solamente el comentario a las cuestiones 1-9 de la 2-2; falta por tanto el comentario a la q. 11, y con él una explicación refleja de la noción de herejía y de la terminología de censuras teológicas.

---

1 Biografía en Beltrán de Heredia, CienTom. 39 (1929) 154-157; id. LTK. 4. 277. Ehrle, EstEcl. 9 (1930) 146 s. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, páginas 624-635.

2 En cuarto, f. 2 r, fragmento de una cuestión quodlibética; f. 3 r-21 r, anónimo 2-2, q. 1, a. 1-6 [en f. 24 v está escrito al margen: 'Metina']; f. 32 r-182 v, Gallo 2-2, q. 1-9 [f. 96 r-105 r se intercala un fragmento de Zumel]; f. 183 r-220 v, Medina de Simonia; f. 221 r, serie de casos de conciencia; f. 230 r-380 v, serie de quaestiones quodlibeticae con otros fragmentos. La lectura del códice es en general molesta, sobre todo por las hojas de protección no del todo transparentes.

3 Ott. 999, f. 32 r: "Secunda secundae ex fratre Ioanne Gallo, magistro sapientissimo. Anno Domini 1572." Mori [*Il motivo*... p. 245] acepta esta fecha, pero añade un "forse a Santiago" que es absolutamente imposible una vez admitido el año 1572 como fecha de estas lecturas. No hay motivo ninguno para dudar de la cronología de la rúbrica; y en esa fecha, Gallo enseñaba en Salamanca.

Gallo establece una detallada clasificación de los objetos que de alguna manera pertenecen a la fe. El primer grado lo constituyen aquellas verdades de las que a todos consta manifiestamente que son verdades reveladas por Dios [4]. Al segundo pertenecen las verdades que, aunque son en sí mismas reveladas, no son manifiestas a todos, sino sólo a los sabios [5]. Un tercer grupo forman aquellas verdades que, aunque no están expresamente reveladas, se contienen manifiestamente en lo revelado [6]. Por último, hay que distinguir, como grado cuarto, aquellas verdades que se deducen de lo revelado por raciocinio con ayuda de otros principios no revelados [7].

Los dos primeros grupos no ofrecen dificultad especial. Se trata de verdades en sí mismas reveladas, que por serlo son objeto de fe divina [8]. También el tercer grupo es, según Gallo, objeto de fe divina. La razón, en que tal afirmación se apoya, revela el sentido que el mismo Gallo atribuye al contenido de ese grupo: estas verdades son objeto de fe divina, porque no es necesario un raciocinio para deducirlas. Se trata, por tanto, de verdades *formal,* aunque *implícitamente,* reveladas, que un mero análisis de lo revelado es capaz de descubrir. Un ejemplo típico de ellas —aunque no el único posible— es el caso de la inclusión de un particular en un universal revelado [9]. Por el contrario, aquellas verdades que se deducen de lo revelado mediante un raciocinio, no son objeto de fe, sino del hábito de la teología; la deducción de tipo demostrativo es generativa de ciencia [10]. El hecho de que la Inquisición proceda contra los que niegan ta-

---

4 "In ipsis credibilibus multiplex gradus invenitur: primus eorum quae sunt adeo manifesta ut omnibus constet a Deo esse tradita." In 2-2, q. 1, a. 1, Ott. 999, f. 43 r.

5 "2us illorum, quae licet in se ipsis revelata sint, non tamen omnibus sed solum sapientibus sunt manifesta", ibid.

6 "3us eorum, quae licet non expresse revelata sint, at manifeste continentur in revelatis", ibid.

7 "4us denique illorum est ad quae praeter revelata oportet assumere alia principia et in demonstrationis forma constituere, ut personae divinae oppositionis tantum relationibus distinguuntur", ibid.

8 "Duo primi gradus manifeste pertinent ad habitum fidei, nam illa est de revelatis a prima veritate, sed uterque gradus continet illa quae in se ipsis revelata sunt, ergo pertinent ad fidem", ibid.

9 "Etiam propositionibus tertii gradus per fidem assentimur, non enim per se necessarius est discursus ad eas persuadendas, cum in aliis contineantur, sicut Paulum contraxisse peccatum originale clauditur in eiusdem assertione illa: omnes in Adam peccaverunt. [...] Tales propositiones in revelatis continentur et ita qui negaret particularem, etiam videretur universalem negasse", ibid. Poco antes, un ejemplo de implícito, que no es de un particular en un universal: "Ut Christum Dominum habere humanam voluntatem, quae continetur in hoc quod sit perfectus homo ex anima rationali et corpore", ibid.

10 "Propositiones 4i gradus non ad fidem proprie sed ad theologiam pertinent, eo quod illis per se necessaria est demonstratio quae generativa est scientiae", ibid.

les conclusiones teológicas no significa que tales conclusiones sean estrictamente de fe; es un modo de proceder justificado por la sospecha vehemente, que los que niegan tales conclusiones, lo hacen porque no admiten las proposiciones reveladas de que se deducen y no porque no admitan los principios evidentes empleados en el raciocinio teológico [11].

Por primera vez, después de la indicación de Cano en *De locis* [12], se separa el caso de la deducción propia del de la deducción impropia; se declara la conclusión de una deducción propia (lo virtualmente revelado), objeto de un asentimiento teológico y la conclusión de una deducción impropia o, para hablar con más propiedad, el término de un proceso analítico (lo formal-implícitamente revelado), objeto de asentimiento de fe. Es este un mérito notable de Gallo. Como contrapartida, al tratar de la conclusión teológica propia, considera Gallo únicamente el caso de una deducción en la que una de las premisas es un principio de razón. Nada se dice del caso de un silogismo en el que las dos premisas sean proposiciones reveladas, cuya conclusión era generalmente, para los teólogos estudiados, objeto de asentimiento teológico.

Sobre el problema de la naturaleza del asentimiento que se debe a una conclusión teológica definida no puede encontrarse indicación alguna en las lecturas de Gallo a la 2-2. Sólo puede afirmarse con certeza que su explicación de la infalibilidad de la Iglesia sigue la línea común de la Escuela de Salamanca y por tanto nada tiene que favorezca una concepción instrumental de la asistencia [13].

En cuanto al objeto de la infalibilidad pontificia, defiende Gallo, además de la infalibilidad de la doctrina de la fe [14], infalibilidad en la doctrina de las costumbres [15], y, a lo que parece, las hace equivalentes en cuanto a su cualificación teológica [16]. De la infalibilidad en la doctrina de las costumbres *se sigue* que el Papa no puede errar al establecer leyes universales; toda ley pontificia es justa y puede ser observada lícitamente [17],

---

[11] "Si quando vero in iudicium trahuntur qui haec negaverint, merito fit propter vehementem suspicionem, quia potius videntur revelatas propositiones negare, quam eas, quas naturali ratione poterant cognoscere", ibid. f. 43 r-v.

[12] Véase más arriba p. 124 s., n. 108.

[13] Cfr. In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 999, f. 77 r-v.

[14] "Summus pontifex habet auctoritatem divinam et infallibilem ad dogmata fidei confirmanda et oppositum est dogma haereticum quod modo perturbat universam ecclesiam." In 2-2, q. 1, a. 10. Ott. 999, f. 69 v.

[15] "Papa non potest errare in doctrina morum", ibid. f. 72 r.

[16] "Tam haereticum enim est asserere furtum esse licitum, sicut imagines sanctorum non esse venerandas", ibid. f. 72 r-v.

[17] "Papa non potest errare statuendo legem ad universum populum christianum pertinentem. Volo dicere quod omnis lex pontificia iusta est et licite servari potest. [...] Demum haec conclusio liquido concluditur ex praecedenti." ibid. f. 72 v.

lo cual no implica necesariamente que toda ley pontificia sea prudente [18]. También se sigue, de la infalibilidad en la doctrina de las costumbres que el Papa no puede errar cuando define que determinados modos de obrar son o no lícitos; con esta afirmación, Gallo toma posición contra Domingo de Soto, que había opinado que la infalibilidad en materia de costumbres no podía descender más allá de los principios universales [19].

Defiende la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos [20]. Es de fe que en la Iglesia hay autoridad para canonizar a los santos [21]. No es de fe que el Papa sea infalible en las canonizaciones. Pero negar esta infalibilidad sería temeridad y blasfemia; y si se negase con respecto a santos, ya desde antiguo venerados por la Iglesia, sería casi herejía [22]. La prueba de esta infalibilidad se apoya en su conexión con la infalibilidad en materia de costumbres [23].

Gallo toma posición contra Cano, al afirmar la infalibilidad del Papa en la aprobación de las Ordenes religiosas [24]. La licitud de las Reglas de un Instituto religioso son objeto de infalibilidad; no es objeto de infalibilidad por el contrario, la utilidad y conveniencia de aquel Instituto, la cual depende de las circunstancias de tiempos y personas [25].

---

18 Verum est tamen quod summus pontifex in ferendis legibus potest errare contra prudentiam vel quia fert leges quae non oportet vel quia multiplicat leges sine necessitate", ibid.

19 "Sequitur 2.º non esse admittendam sententiam Soto in 6 libro de iustitia et iure q. 2, art. ultimo; affirmat summum pontificem posse errare in his quae pertinent ad philosophiam moralem, videlicet utrum hic contractus sit licitus necne", ibid. Véase más arriba p. 93, n. 101.

20 "Papa in canonizatione sanctorum errare non potest", ibid. f. 73 r.

21 "Nota 2.º pro declaratione 5ae conclusionis, esse certum secundum fidem quod in ecclesia est auctoritas ad canonizandum sanctos, quod patet ex traditione et usu ecclesiae, quem non negat nisi haereticus Wiclef", ibid. f. 73 r-v.

22 "Non est de fide et oppositum non est haereticum, quapropter D. Thomas, in loco adducto, tantum dixit pie credendum est. Est tamen contraria sententia temeraria et blasphema et de illis sanctis quos antiquitus approbavit ecclesia fere haeretica", ibid. f. 73 v.

23 "Esset absurdissimus error quod ecclesia coleret pro digno et sancto hominem condemnatum in inferno, sicut si coleret daemonium. Deinde summus pontifex non potest errare in moribus definiendis, ut supra definitum est; sed scire quinam sint pro sanctis colendi et venerandi maxime pertinet ad bonos mores et ad sinceritatem religionis christiane; ergo in hoc errare non potest", ibid.

24 "Papa in approbandis religionibus errare non potest. Pro explicatione huius conclusionis not. quod Cano, L. 5 de locis capite penultimo, tenet quod papa saepenumero erravit in approbandis religionibus", ibid. f. 74 r. Al final insinua Gallo una interpretación benigna de Cano: "Et in hoc sensu intellige Cano", ibid. Sobre la posición de Cano, véase más arriba p. 153, n. 86.

25 "In religione namque duo sunt consideranda. Unum est utrum regulae illius instituti contineant aliquid illicitum vel utrum sint licitae. Alterum est utrum illae constitutiones sint expedientes et utiles habita ratione tempo-

Al hecho dogmático de la legitimidad de un concilio se debe inmediatamente asentimiento de fe. Es un objeto de fe contenido en la verdad de fe, transmitida por Tradición apostólica, de la autenticidad de la Iglesia romana, como verdadera Iglesia de Cristo [26].

Para distinguir las definiciones de lo que los Papas proponen como doctores privados, distingue Gallo tres clases de signos: las palabras que emplean, la pena que añaden y el efecto que sigue a la actuación del magisterio [27]. "Definimus, decernimus, mandamus" son signos de definición; "sic sentimus, sic nobis videtur" son signos de que se habla como doctor privado [28]. En cuanto a la pena que se añade, es señal de definición el que se anatematice a los que sientan lo contrario [29]. Un signo "a posteriori" de definición es la aceptación de la Iglesia [30].

Los méritos de Gallo en la historia del problema, que estudiamos, pueden sintetizarse en haber distinguido el caso de lo virtualmente revelado del caso de lo que es formal-implícitamente revelado y haber desarrollado más que otros muchos teólogos los signos de una definición infalible. Es también interesante que haya afirmado el carácter de fe en sentido estricto del hecho dogmático de la legitimidad de un concilio.

---

rum et hominum. Circa primum papa errare non potest nam hoc pertinet ad definitionem morum et certe esset absurdus error in ecclesia approbare religionem, quae vera religio non sit. Circa 2um vero errare potest, nam hoc pertinet ad prudentiam et iudicium prudentiale et dubitare an papa in his possit errare est dubitare an homo sit." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 999, f. 74 r.

26 "Vera solutio est quantum ego intelligo, quod fideles infallibili fide credimus ecclesiam catholicam a temporibus apostolorum usque in finem duraturam; hanc vero ecclesiam profitemur esse ecclesiam romanam, quod habemus per traditionem apostolicam. Illud ergo concilium, quod convocat et confirmat et admittit ecclesia romana, authenticum est. Quod si quis interrogat qua ratione credo hoc concilium esse concilium ecclesiae catholicae, Resp. qua ratione credo ecclesiam sanctam; hoc autem credo per fidem immediate; habeo tamen externum motivum, scilicet, traditionem apostolicam", ibid. f 85 r-v.

27 "Sed dicet theologus quibus signis aut indiciis cognoscemus ea quae pontifices definiunt ut pontifices, et ea quae definiunt ut particularem sententiam. Resp. quod ex ipsis verbis et ex poena subsecuta et ex eventu subsecuto", ibid. f. 75 r.

28 "Ex verbis, quia cum dicunt pontifices definimus, decernimuns, mandamus, hoc faciunt ut praelati ecclesiae, quando vero dicunt sic sentimus, sic nobis videtur, ut privati doctores loquuntur", ibid.

29 "Ex poena subsecuta, quando contra sentientes anathematizat", ibid. Sobre la fórmula "anathema sit", véase más arriba p. 132 s., n. 152.

30 "Ex eventu, quando universa ecclesia amplectitur illud decretum tamquam dogma fidei catholicae; ecclesia namque cum sit columna et firmamentum veritatis, falli non potest." In 2-2, q. 1, a. 10, Ott. 999, f. 75 r.

JUAN VICENTE

Juan Vicente [31] es una personalidad rica. Profesor en la cátedra de Durando de Salamanca y sustituto después de Guevara en la de Vísperas, cuando los cargos de gobierno le llevan a Roma, permanece obstinadamente fiel a su vocación de profesor, simultaneando su cargo de Procurador General con clases en la Sapienza. El Manuscrito 1607 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca [32] nos ha conservado lecturas suyas a la primera parte de la Suma. No contienen indicación directa de tiempo, pero el hecho de que Durando sea citado en ellas como "noster Durandus" [33] delata que corresponden al período de su profesorado en la cátedra que llevaba el nombre de este teólogo (1582-1586) ; por otra parte, el que en ellas se cite el comentario de Báñez a la primera parte [34] prueba que son posteriores a 1584, año de la publicación del comentario de Báñez. Pertenecen, por tanto, al período entre 1584 y 1586. Dentro de él, consta que el curso 1585-6 empezaba Vicente "de Trinitate" [35]; el ciclo, cuyas lecturas conserva MUSa 1607, se habría abierto en el curso 1584-5.

En estas lecturas sobre la primera parte de la Suma, se plantea con gran precisión la disputa en torno al asentimiento que se debe a una conclusión teológica. Parecería que la conclusión teológica es objeto de un asentimiento de fe, ya que, por caer bajo la revelación divina (al menos mediata y virtualmente), el hábito de la fe podría inclinar a ella sin necesidad de otro hábito adquirido [36]. Tal fue —reconoce Vicente— la opinión de Domingo de Soto y Andrés de Vega, quienes enseñaron que las conclusiones por consecuencia evidente de dos principios de fe o de un principio de fe y otro principio de razón pertenecen a la fe y no a la

---

31 Biografía, Ehrle, EstEcl. 9 (1930) 149 ss. Beltrán de Heredia, "El P. Juan Vicente, Asturicense, procurador y vicario general de la Orden (1544-1595)." ArchFr. Praed. 11 (1941) 5-50.

32 En cuarto. Escrito todo de la misma mano con letra muy clara. f. 1 r-f. 185 r, Vicente In 1, q. 1-15, a. 3; f. 193 r-262 v. Vicente q. 19, a. 1-8; f. 273 r "Quaestio 23 de Praedestinatione a sapientissimo P. Michaele Marcos interpretata 1586"; hasta el final del códice [f. 389 v] a. 1-8.

33 Así p. e. en MUSa. 1607, f. 7 r.

34 MUSa. 1607, f. 24 r.

35 Cfr. Beltrán de Heredia, ArchFrPraed. 11 (1941) 33.

36 Entre las dificultades: "Probatur autem ista sententia, quatenus ad id quod asserit theologiam non esse distinctum habitum a fide: conclusiones theologicae continentur sub ratione formali fidei; sunt enim revelatae a Deo revelatione obscura supernaturali saltem mediate et virtualiter et idcirca theologia appellatur revelata; ergo lumen fidei absque alio medio habitu acquisito inclinat ad earum assensum." In I, q. 1, a. 2, MUSa. 1607, f. 7 v.

teología; mientras que a ésta pertenecen tan sólo las conclusiones por consecuencia probable [37]. Tenía, sin embargo, razón Cano al oponerse a esta sentencia, que es incompatible con el carácter científico de la teología; la consecuencia probable no basta para que haya ciencia [38]. Por otra parte, abordando ya directamente la dificultad, no basta cualquier modo de revelación (p. e. mediato y virtual) con respecto a una verdad, para que ésta pueda ser objeto de fe. Para ello, es necesario que la verdad haya sido revelada en sí misma. Aquellas verdades, cuya revelación sólo se colige por silogismo, pertenecen a la teología, no a la fe. La revelación inmediata y explícita —no la revelación obscura— es la razón formal de la fe. Las conclusiones teológicas pertenecen a la fe sólo mediatamente, de la misma manera y en el mismo sentido, en que las conclusiones científicas pertenecen al hábito de los principios [39].

Sin embargo, cuando una conclusión teológica se encuentra afirmada en la Sagrada Escritura o definida en un concilio es objeto de fe, no por ser conclusión que se deduce de principios de fe, sino en cuanto está revelada en sí misma en la Sagrada Escritura o en un concilio [40]. Es tanto como decir, que una definición conciliar basta para que las conclusiones teológicas, que antes de la definición eran sólo mediatamente reveladas, comiencen a ser reveladas inmediatamente o en sí mismas. La posición de Vicente está afirmada con claridad; no ha dado, sin embargo, explicación especulativa del hecho. Es notable también que (al contrario que Gallo) cuando se trata de la conclusión teológica, los términos

---

37 "Magister Soto in 1.° Post. q. 2 et Magister Vega, lib. 9 super sess. 6, Concilii Tridentini cap. 39 docent quod illa conclusio, quae per evidentem consequentiam colligitur ex duobus principiis fidei vel ex altero fidei et altero noto lumine naturae, pertinet ad fidem et non ad theologiam; illae vero conclusiones ad theologiam exspectant quae ex huiusmodi principiis inferuntur per consequentiam probabilem et topicam", ibid. f. 10 r. Sobre Soto, véase más arriba p. 81-87.

38 "Sed haec sententia merito reprehenditur a magistro Cano ubi supra [L. 12, c. 2], quia iuxta illam theologia non esset scientia sed opinio, quoniam consequentia topica non sufficit ad scientiam sed ad opinionem, ut dici solet in 1 Posteriorum." In I, q. 1, a. 2, MUSa. 1607, f. 10 r.

39 "Illae solum veritates ad fidem pertinent, quae in semetipsis sunt ab Spiritu Sancto revelatae; illae vero quarum revelatio est colligenda per syllogisticum discursum pertinent ad theologiam et non ad fidem; quare formalis ratio fidei non est quaecumque obscura revelatio, sed revelatio immediata et explicita. Verum est quod veritates seu conclusiones theologicae mediate pertinent ad fidem in eo sensu, quo conclusio scientifica mediate pertinet ad lumen principiorum", ibid.

40 "Si quando in scripturis sacris vel in definitionibus conciliorum reperiantur aliquot fidei veritates, probatae per consequentiam evidentem ex aliis principiis, veritates huiusmodi non pertinent ad fidem quatenus per consequentiam evidentem colliguntur ex aliis fidei principiis, nam ut sic ad solam exspectant theologiam, sed quatenus habentur in semetipsis revelatae in sacra scriptura vel in conciliis", ibid.

opuestos sean exclusivamente revelación explícita y virtual; lo formal-implícito no entra en la perspectiva de Vicente.

El "anatema" es señal de una definición de fe, una señal que no puede faltar cuando se trata de definición de verdades particulares; sólo cuando se propone un símbolo de fe o se expone la regla misma de la fe, ha de reconocerse que hay en ello definición, aunque falte la fórmula "anathema sit" [41].

El consentimiento universal de los Padres en materia de fe es de valor irrefragable y la doctrina así transmitida ha de ser considerada verdad de Tradición divina y apostólica [42]. Al exponer esta doctrina, se alude con energía a la excesiva libertad frente a la exégesis patrística postulada por Cayetano, contra quien con razón se opuso Melchor Cano [43], y a un teólogo moderno que considera a los Padres, aun en caso de consentimiento universal, sólo como argumento probable [44]; este teólogo mo-

---

41 [A propósito del Decreto Tridentino sobre la Vulgata] "Quemadmodum quando concilia statuunt symbolum fidei, ut censeantur definire fidei veritatem non oportet ut adversus repugnantes subiiciant anathematis censuram, eo quod statuunt ipsum fidei symbolum, quae est regula praestituta toti ecclesiae ad credendum; ita quando concilia statuunt veram scripturam quae est praecipua fidei regula, quamvis non subiiciant anathematis poenam, censeri debent uti auctoritate definitiva et ita factum est in praesenti decreto Concilii Tridentini in quo proponitur nobis vera scriptura et authentica, quam tenemur sequi in fidei rebus; quare censura anathematis tantum est necessario ponenda in definitionibus particularium fidei veritatum." In I, q. 1, a. 8. MUSa. 1607, f. 23 r.

42 "Communis omnium sanctorum patrum sententia circa aliquam fidei veritatem et in interpretanda scriptura sacra firmissimus est et irrefragabilis locus, ex quo desumenda sunt argumenta theologica. Ista conclusio ita est intelligenda quod si universi sancti patres non opinative, sed asseveranter docuerint doctrinam aliquam esse fidei veritatem vel omnes simili asseveratione convenerint in assignando sincero sacrae scripturae sensu, eorum sententia habenda est tamquam certissimum fidei dogma. Probatur: eiusmodi Patrum sententia habenda est ut apostolica et divina traditio; sed traditiones divinae et apostolicae non minorem habent auctoritatem ad res fidei confirmandas atque ipsa sacra scriptura ut definivit Concilium Tridentinum in sessione, 4, in decreto de canonicis scripturis, ergo", ibid. f. 24 r-v.

43 "Ex quo sequitur 1.º merito Caietanum reprehensum fuisse a magistro Cano ubi supra [lib. 7 de locis cap. 3] eo quod in Commentariis super 1 cap. Gen. dixerit quod si quispiam ex modernis doctoribus attulerit aliquem sensum sacrae scripturae repugnantem interpretationi omnium antiquorum patrum, non idcirco est reprehendendus, quoniam, inquit, non alligavit Deus sensum scripturae sacrae interpretationi antiquorum doctorum, neque novioribus theologis interclussit aditum inveniendi novas scripturae sacrae interpretationes", ibid. f. 24 v.

44 "2.º sequitur errasse quemdam doctissimum theologum modernum docentem quod communis doctrina omnium sanctorum patrum esse [sic!] dumtaxat argumentum seu locum probabilem argumentandi in theologia et non efficere veram et solidam fidem nisi acceserit illi definitio summi pontificis", ibid. f. 25 r.

derno debe ser Mancio, que, aunque en sus lecturas sobre la 2-2 de 1564 había aceptado los puntos de vista de Cano sobre el argumento patrístico, reaccionó contra ellos en sus lecturas sobre la primera parte de Ott. 1058 para darle, aun en el caso de consentimiento universal, valor de mera probabilidad [45].

Oponerse al consentimiento universal de los doctores escolásticos sería temerario y próximo a error, no sería sin embargo herejía o error manifiesto [46]. Que habría en ello temeridad es claro: ellos son maestros en la Iglesia [47] y si ellos se equivocasen, se equivocaría consecuentemente la Iglesia misma [48]. No es tan cierto, por el contrario, que en oponerse a los doctores escolásticos no haya también error manifiesto [49]; la no pertenencia al magisterio estricto de la Iglesia y la falta de antigüedad en el caso de los doctores escolásticos puede justificar la cualificación más leve ya indicada [50].

* * *

45 Para las dos posiciones diversas de Mancio véase más arriba p. 173, n. 80 y p. 177 s., n. 108 respectivamente. Los argumentos de Mancio [en el pasaje citado en p. 177 s., n. 108] son expuestos y refutados por Vicente en MUSa. 1607, f. 25 r-v.

46 "Si universi scholastici doctores conveniant in eadem sententia asseveranter docentes eam esse fidei veritatem, temerarium erit et proximum errori ab illa sententia recedere, non tamen, ut opinor, erit haeresis aut manifestus error." In I, q. 1, a. 8, MUSa. 1607, f. 25 v.

47 "De prima parte conclusionis non licet dubitare. Et probatur: scholastici theologi sunt vere doctores et magistri ecclesiae, comprehenduntur quoque sub nomine illorum doctorum, quos Deus dedit ecclesiae in opus ministerii, ut inquit Paulus ad ephesios 4 cap., et de quibus dicit Christus Lucae 10, qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit. Ergo recedere a sententia omnium horum doctorum insignis erit temeritas ad errorem accedens", ibid.

48 "Si omnes scholastici doctores erraverint in huiusmodi sententia, erravit ex consequenter tota ecclesia. At plus quam temerarium est asserere totam ecclesiam posse errare errore etiam inculpato, ergo. Maior patet, nam ecclesia tenetur suscipere doctrinam sibi traditam a magistris suis, praesertim si omnes in eadem doctrina conveniant", ibid. f. 25 v-26 r.

49 "2ª pars conclusionis non est tam certa ut praecedens, nam satis verosimiliter dici potest esse manifestum errorem relinquere huiusmodi doctrinam", ibid. f. 26 r.

50 "Nihilominus probatur 2.ª pars nostrae conclusionis: Doctores scholastici etiam omnes simul non habent potestatem infallibilem ad definiendum res fidei [...] et propter defectum antiquitatis non possunt reddere irrefragabile testimonium de traditionibus divinis et apostolicis, ergo nulla ratio efficax adduci potest propter quam sententia in qua conveniunt universi theologi scholastici sit adeo certa in fide, ut sit manifestus error ab illa recedere", ibid.

Juan Vicente adopta la línea seguida por Sotomayor y Báñez, pero faltan en él indicaciones sobre la explicación especulativa del hecho, que la conclusión teológica, solo mediatamente de fe en sí misma, sea inmediatamente de fe después de la definición de la Iglesia.

PEDRO LEDESMA

El Manuscrito 6 de la Biblioteca del Cabildo de Palencia contiene unas lecturas de Pedro de Ledesma sobre la primera parte [51]. Se trata de explicaciones de clase tenidas en 1589 en el convento de Santo Tomás de Avila [52], antes todavía de su aparición en la vida universitaria salmantina. Posteriormente sería repetidas veces sustituto de Báñez en la cátedra de Prima, obtendría la cátedra de Santo Tomás 1956, la de Durando en 1604 y la de Vísperas de fundación del Duque de Lerma en 1608. En 1589 puede hablarse todavía de inmadurez de Ledesma como profesor; las lecturas de MCP. 6 siguen paso a paso las de Juan Vicente de MUSa 1607; las semejanzas son tales que, de no contener MCP. 6 la atribución explícita a Ledesma, se hubiera pensado que se trataba de "reportata" de las mismas explicaciones de clase de Vicente Salamanca. Por ello, nada hemos de decir ahora sobre la posición de MCP. 6 en torno al problema que estudiamos; lo hemos dicho ya, en este mismo capítulo, al exponer la mente de Vicente a base de MUSa 1607.

---

51 En cuarto. Legible. f. 1 r-444 v. Ledesma I, q. 1-q. 23, a. 8. f. 444 v: "Explicit materia de praedestinatione et reprobatione ad laudem Dei. Ab eodem auctore iam praesentato." Sobre Ledesma, cfr. Quetif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* t. 2, Lutetiae Parisiorum, 1721, p. 404 a-405 a; Koch, LTK, 6, 446; Chenu DTC, 9, 126 s.; Beltrán de Heredia, CienTom. 42 (1930) 347.

52 MCP. 6, f. 1 r: "Commentaria eruditissima super primam partem Divi Thomae per admodum Reverendum Patrem Fratrem Petrum de Ledesma, in regali collegio Sancti Thomae Abullensi [m.: Abullensis], octavo idus Maii anno a salute nostra 1589."

CAPITULO IX

BALTASAR NAVARRETE Y JUAN GONZALEZ DE ALBELDA



En todos los autores, que hemos estudiado en los capítulos precedentes, las fuentes de nuestro trabajo son anteriores a la publicación del comentario de Molina a la primera parte de la Suma. Es necesario advertirlo, ya que a su publicación se ha concedido gran importancia en la historia del problema [1]. En 1592 se editaba por vez primera [2]. Molina tomaba posición contra la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina [3]. En realidad su teoría nada tenía de nuevo. De manera refleja había sido defendida ya por Cano, sin que falten otros autores que menos reflejamente habían sido favorables a la misma sentencia [4]. Sin embargo, las afirmaciones de Molina suscitaron una fuerte oposición.

Antes de Molina, aun los partidarios de la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina, reconocen a la opinión negativa su probabilidad y no miran la propia teoría sino como probable [5]. Después de Molina, la opinión negativa comienza a ser juzgada duramente [6]. No es imposible que influya en ello el estado de espíritus creado por las controversias en torno a la Concordia y aun en torno a la dirección doctrinal de los jesuítas. Pero no parece que sea ésta la causa que explique ade-

1 Para Marín Sola, Molina es línea divisoria en la historia del problema e iniciador de una opinión hasta entonces desconocida. Cfr. *L'evolution...* I, n. 83 s., p. 96-99.

2 Tomamos la noticia de J. Rabeneck S. I. en los prolegómenos a *Ludovici Molina* [...] *Concordia* [editio critica], Oniae-Matriti, 1953, p. 6*; para otras ediciones posteriores, cfr. ibid. p. 52* s.

3 Cfr. Molina In I, q. 1, a. 2, d. 1. Lugduni, 1593, p. 8 a-b.

4 Así Vitoria, Chaves, Peña, Mancio, cfr. los capítulos respectivos.

5 Así Domingo de Soto, Sotomayor y, probablemente, el mismo Báñez; véase más arriba p. 90, n. 82; p. 164; p. 199, n. 91.

6 Cfr. los textos reunidos por Marín Sola, *L'evolution...* I, n. 84, p. 98 s. F. García Martinez, *Estudios...* p. 47 ss. [en MiscCom. 6 (1946) 26-29].

cuadamente la reacción. Contra la posición de Molina reacciona con viveza Suárez [7], a quien no afectaba ni podía afectar aquel estado de espíritus. Creemos poder señalar la explicación última en otra parte y en otros hechos:

Hemos indicado, al hablar de Báñez, cómo con él se abre por vez primera camino en la Teología la tendencia a conservar para las expresiones fe y herejía exclusivamente el sentido estricto. La tendencia echó muy pronto profundas raíces [8]. Sin duda, se hacía con ello un notable progreso de terminología que permitiría plantear ciertos problemas a luz nueva. Sin embargo el progreso de terminología llevaba consigo el peligro de ser proyectado hacia el pasado al perderse conciencia de su novedad. Si fe y herejía significaban ya solamente revelación inmediata y oposición inmediata a ella, era fácil la tentación de pensar que siempre había sido así. Si los teólogos anteriores habían hablado de definiciones de fe, sus expresiones no podrían ser ya comprendidas sino como afirmaciones del carácter inmediatamente de fe del objeto de las definiciones de la Iglesia; y no se podía dudar que lo que la Iglesia definía en muchas de esas definiciones de fe eran precisamente conclusiones teológicas. Más aún, cuando el magisterio en el pasado había utilizado las palabras fe o herejía a propósito de conclusiones que definía, habría manifestado la persuasión del mismo magisterio de la definibilidad de las conclusiones teológicas como verdades de fe divina [9]. Una vez perdida la perspectiva histórica del período precedente, por lo demás todavía no muy lejano, podía forjarse la persuasión de una opinión tradicional, reforzada por el magisterio mismo, contraria a la posición de Molina [10]; la opinión de Molina podía así comenzar a ser considerada innovación.

En el progreso terminológico de Báñez —e insistimos en la palabra progreso pues representa una auténtica conquista de la Teología— está la raíz de algunas confusiones de la Teología posterior. El progreso era bueno en sí, pero se cayó en la tentación fácil de proyectarlo hacia el pasado. Se creyó que la terminología más elaborada que para entonces se había hecho común, había existido siempre. Y es característico que tampoco falten partidarios de la opinión de Molina que participan de esta persuasión. El célebre "nego maiorem" de los Salmanticenses, con el que rehusan admitir que la Iglesia haya definido nunca como de fe conclusiones teológicas, para esforzarse después en mostrar que las conclusiones

---

[7] Así escribió sobre la opinión de Molina su conocido "mirandum est", De fide, disp. 3, s. 11, n. 3.

[8] Véase más arriba p. 207 s., n. 144.

[9] Cfr. en este capítulo, para González de Albelda, n. 44.

[10] Cfr.; en este capítulo para Navarrete n. 29; para González de Albelda, n. 43. También Suárez escribió: "Haec assertio videtur mihi certa, et haberi ex communi consensu theologorum [...]. Neque in hoc invenio theologum contradicentem." De fide, disp. 3, s. 11, n. 11.

teológicas definidas, que se objetan, no son meramente conclusiones sino que están formalmente reveladas [11] tiene como origen el prejuicio terminológico que identifica también para el pasado definir, definir de fe y definir como inmediatamente de fe, y no la confusión que Suárez habría introducido en la noción de conclusión teológica [12]. Este pretendido cambio de noción carece de fundamento histórico. Ni Suárez limitó la noción de conclusión teológica a conclusiones físicamente ciertas o a conclusiones cuyo objeto no es idéntico con el objeto revelado [13], ni la concepción opuesta se encuentra en los teólogos anteriores. A lo largo de nuestro estudio nos ha sido posible constatar que los teólogos salmantinos exigían para la conclusión teológica no identidad o distinción real con respecto al objeto revelado, sino evidencia de la consecuencia, evidencia que entendían con límites bastante amplios [14].

Estas consideraciones previas ambientan el estudio de los dos teólogos que agrupa el presente capítulo. Por otra parte, el estudio, que sobre ellos presentamos, confirma lo que en estas consideraciones previas hemos expuesto en síntesis.

BALTASAR NAVARRETE

Profesor de Escritura en el convento de Santo Tomás en Alcalá y posteriormente catedrático de Prima en la Universidad de Valladolid, Baltasar Navarrete [15] publicó en esta última ciudad tres tomos con el título de "Controversiae in D. Thomae eiusque scholae defensionem", que discuten diversos problemas contenidos en la primera parte de la Suma. El primero de los tres tomos es el único, en que se trata el problema que es objeto de nuestro estudio [16]. No es esta obra un comentario continuo a la Suma, sino una enérgica defensa de los puntos que se creen atacados [17].

---

11 Salmanticenses, *De fide,* disp. 1, dub. 4, n. 146, t. 11, Parisiis-Bruxellis, 1879, p. 69 a.

12 Esta es la causa a que lo atribuye Marín Sola, *L'evolution...* I, n. 80, p. 87 ss.

13 Cfr. Alfaro, El progreso dogmático en Suárez, p. 97-105.

14 Nos ocupamos de este punto en la conclusión de este trabajo, p. 259.

15 Biografía en J. Quetif - J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* T. 2, Lutetiae Parisiorum. 1721, p. 436 b.

16 *Controversiae in Divi Thomae et eius scholae defensionem Autore Fr. Baltassare Navarrete Ordinis Praedicatorum et in Sacra Theologia Magistro,* Tomus primus, Vallisoleti, 1605.

17 Ya el título de la obra muestra el carácter del comentario; más aún el prólogo [sin paginación]. Todo el comentario tiene un fuerte tono polémico.

Navarrete mantiene la distinción entre fe y teología. La revelación virtual es la razón inmediata por la que se asiente a las conclusiones teológicas [18]. No ignora Navarrete que Domingo de Soto mantuvo una posición contraria, haciendo objeto de asentimiento de fe aquellas conclusiones que se deducen por consecuencia evidente de los principios de la fe y dejando como objeto de asentimiento teológico sólo aquellas que se deducen por consecuencia probable [19], pero esta doble afirmación le parece falsa [20]. La fe asiente a una proposición no mediante argumentación sino inmediatamente apoyándose en la verdad primera; en su manera de asentir se asemeja al hábito de los primeros principios. De la misma manera que las conclusiones de los primeros principios no caen inmediatamente bajo el hábito de los primeros principios, así tampoco las conclusiones teológicas caen inmediatamente bajo el hábito de la fe. Es verdad que el hecho de ser la conclusión teológica una verdad deducida de principios de fe (al menos de un principio de fe) hace que mediatamente pertenezca a la fe, pero formal e inmediatamente pertenece al hábito de la teología [21]. Por otra parte, tampoco es aceptable, en la posición de Soto, asignar como únicos objetos de asentimiento teológico las conclusiones deducidas por consecuencia probable; sería hacer de la teología un hábito opinativo en lugar de un hábito científico [22].

Como problema distinto se plantea la cuestión de si las conclusiones teológicas, después de definidas son principios de la teología [23]; la cuestión equivale a preguntar si las conclusiones teológicas después de defi-

---

18 Cont. 2, § 2, f. 8 vb-9 va.

19 "M. Soto 2 post. q. 2 tenet quod quando per consequentiam evidentem infertur conclusio ex principiis fidei, etiam ipsa conclusio est de fide. Unde censet quod illae solae conclusiones sunt theologicae, quae per consequentiam probabilem inferuntur." Cont. 4, § 7, f. 22 r b.

20 "Utrumque horum non est verum", ibid.

21 "Fides non inclinat ad assensum alicuius propositionis media argumentatione, sed immediate innitendo primae veritati ad modum habitus primorum principiorum; et sicut quantumcumque aliqua conclusio ordinis naturalis inferatur ex primis principiis, per consequentiam evidentem, talis conclusio non pertinet ad intellectum principiorum: ita conclusio, quantumcumque inferatur ex principiis fidei per consequentiam evidentem, non est secundum fidem immediate tenenda. Verum quidem est, quod illa conclusio pertinet ad fidem mediate propter rationem dictam, ceterum immediate et formaliter pertinet ad habitum theologicum", ibid.

22 "Secundum etiam non est verum: quia sequeretur ex illo, quod theologia solum esset habitus opinativus, non enim ad habitum scientificum sufficit quod ex principiis certis inferat conclusionem, sed ultra hoc requiritur quod inferatur illa conclusio per consequentiam evidentem, dispositio enim praemissarum et connexio earum cum conclusione, etiam intrat rationem assentiendi conclusioni", ibid. f. 22 rb-va.

23 "Utrum propositiones definitae ab Ecclesia quae colliguntur ex articulis fidei per evidentem consequentiam, sint principia theologiae." Cont. 7, f. 30 va.

nidas comienzan a ser objeto de un asentimiento de fe divina, ya que —como hemos expuesto— para Navarrete, la fe es precisamente hábito de los principios, mientras que la teología lo es de las conclusiones.

Molina ha dado a la cuestión una decidida respuesta negativa. Pero Navarrete cree descubrir en esta respuesta numerosas falsedades, que no quiere señalar con censura teológica por no atreverse a juzgar cuál fue el verdadero sentir de su autor. Es claro, sin embargo —añade— que sería herético decir que la Iglesia no tiene, para definir las cosas de fe, asistencia del Espíritu Santo tan infalible como la que tuvo San Pablo o cualquiera de los hagiógrafos [24]. Una observación de este tipo obliga a preguntarse hasta qué punto entendió rectamente Navarrete lo que Molina había afirmado; la posición de Molina no niega o minimiza la infalibilidad de la Iglesia en sus definiciones, sino que investiga si la asistencia infalible en la definición de conclusiones teológicas basta para que las conclusiones teológicas comiencen a ser objeto de un asentimiento de fe [25].

Frente a esta posición de Molina, se afirma que la conclusión teológica puede ser considerada en sí misma y en cuanto definida por la Iglesia. En sí misma, en cuanto deducida por un discurso teológico, es objeto de asentimiento teológico; en cuanto definida, es objeto de asentimiento de fe divina [26]. Según esto, la conclusión definida puede considerarse conclusión teológica y principio teológico; conclusión en cuanto término de un discurso teológico; principio en cuanto perteneciente inmediatamente a la fe, por haber sido definida [27].

Como prueba de la pertenencia inmediata a la fe de la conclusión teológica después de definida, es notable que se aduzca que negar una proposición objeto de un asentimiento teológico no es herejía, mientras que ne-

---

[24] "Haec sententia multa falsa continet, quae pro nunc nolumus censura notare, quia non satis constat quid senserit iste auctor: supponimus tamen haereticum esse, dicere Ecclesiam non habere in definiendis rebus fidei assistentiam Spiritus Sancti ita infallibilem, sicut eam habuit D. Paulus et quicumque scriptor sacer", ibid. f. 30 vb.

[25] "Concursus [...], quo *Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae Catholicae, ipsiusque Capiti Summo Pontifici,* non est ut aliquid de fide efficiat, quod antea non esset de fide, sed solum *ne erret* in declarandis iis, quae ad fidem mediate vel immediate pertinent." Molina. In I, q. 1, a. 2, d. 1, Lugduni, 1593, p. 8 ab.

[26] "Haec propositio, Christus habet duas voluntates, dupliciter potest accipi. Primo modo secundum quod deducitur per discursum theologicum et per evidentem consequentiam ex principio fidei, scilicet quod Christus sit verus Deus et homo; et sic assentimur ei per habitum Theologiae. Secundo autem modo quatenus illamet propositio iam est definita ab Ecclesia, scilicet in Concilio Lateranensi primo et in sexta synodo generali actione quarta, et sic non assentimur ei per habitum Theologiae, sed per habitum fidei", ibid. f. 31 ra.

[27] "Illa propositio definita et dicitur conclusio theologica et principium Theologiae, primum habet secundum quod innititur discursui theologico; secundum quatenus immediate pertinet ad fidem et est iam definita", ibid.

gar una conclusión definida es herejía manifiesta [28]; que a las proposiciones definidas por la Iglesia se dé un asentimiento de fe, lo da Navarrete como admitido por todos [29]. Sería difícil no percibir aquí cómo se ha verificado un profundo cambio de perspectiva. Mientras por una parte se ha tomado conciencia de que la negación de lo mediatamente revelado no es propiamente herejía (lo que constituye el elemento fundamental de la nueva terminología), se cree admitido por todos, apoyándose en una fórmula tradicional imprecisa, pero a la que la nueva terminología impone un sentido preciso, del que carecía anteriormente, que es de fe toda definición de la Iglesia y que la negación de una definición de la Iglesia es herejía.

En cuanto a la explicación especulativa de cómo la conclusión teológica puede ser, después de definida, inmediatamente de fe, Navarrete debe ser considerado, al igual de Medina, un predecesor de Suárez. Su fórmula es en algún sentido más fuerte y también menos elaborada: el asentimiento que se da a la conclusión definida no se reduce al asentimiento teológico que se apoya en el raciocinio en virtud del cual la conclusión misma es deducida de lo revelado, sino que es un asentimiento a la revelación del Espíritu Santo que asiste infaliblemente a la Iglesia en su definición [30].

Otros aspectos del problema no han sido tratados por Navarrete. De él sólo poseemos el comentario a la primera parte, que es además, en algún sentido, fragmentario por su mismo carácter polémico.

JUAN GONZALEZ DE ALBELDA

Primer titular de la Cátedra de Prima fundada para los dominicos en Alcalá por el Duque de Lerma, Juan González de Albelda [31] editó allí

---

28 "Id enim cui assentimur per habitum Theologiae ita est verum, ut oppositum eius non sit haeresis, oppositum autem illius veritatis [conclusionis definitae] est manifesta haeresis", ibid.

29 "Si per fidem assentitur fidelis propositionibus ab Ecclesia definitis, *ut est in confesso*...", ibid. f. 31 rb.

30 "Non debet reduci assensus praedictae veritatis [conclusionis definitae], quo fidelis assentitur ei ad illum discursum, sed potius ad revelationem Spiritus Sancti assistentis infallibiliter illi definitioni. Et ita discursus antecedens est velut causa applicans seu removens prohibens, non tamen est causa, seu ratio ipsius definitionis supervenientis, sed talis ratio solum desumitur ex infallibili illa assistentia", ibid. f. 30 vb.

31 Biografía: P. Mandonnet, "Alvelda ou Albelda (de), Jean González." DTC. I, 930 s. R. Coulon, "González de Albelda, Juan." DTC. 6, 1492 s. Cfr. también Beltrán de Heredia, "La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá." Cien Tom. 14 (1916) 280 ss.

mismo unos comentarios a la primera parte de la Suma que merecieron pronto los honores de una reedición [32]. Escribiendo después de Vázquez y Molina, las posiciones de estos dos teólogos son expresamente examinadas en su obra. Con ello, es estudiado de propósito el doble problema de la naturaleza del asentimiento debido a la conclusión teológica en sí misma y del asentimiento debido a la conclusión después de definida.

En cuanto al primero de estos dos problemas, González de Albelda establece decididamente que el teólogo no asiente a las conclusiones teológicas no definidas con un asentimiento que proceda inmediatamente del hábito de la fe sino por una luz inferior y subordinada a ella, es decir, por el hábito y asentimiento teológicos [33]. Con ello se toma clara posición frente a Vázquez [34]. La divina revelación puede considerarse de dos maneras: en cuanto que se termina a una verdad inmediata y formalmente y en cuanto que se termina a una verdad mediata y virtualmente; de la primera manera, es razón formal de la fe; de la segunda, es razón formal de la teología [35]. La fe tiende, por tanto, a aquellas verdades que están inmediatamente bajo la divina revelación y la proposición de la Iglesia; la teología a aquellas que sólo lo están mediatamente [36]. Decir que a las conclusiones teológicas se debe un asentimiento de fe sería confundir los hábitos de la fe y de la teología, mientras que ambos hábitos según la sentencia común de los Padres y de los escolásticos son diversos [37]. Efectivamente no hay entre ellos otra distinción sino que uno es hábito de los principios sobrenaturales revelados inmediatamente por Dios,

---

[32] Utilizamos la reedición. *Commentariorum et disputationum In primam partem Angelici Doctoris Divi Thomae Tomus Prior auctore Fr. Ioanne González de Albelda Ordinis Praedicatorum*, Neapoli, 1637. La primera edición es de 1621.

[33] "Theologus non assentit propositionibus demonstratis in Theologia, antequam definiantur ab Ecclesia, immediate per habitum fidei, sed per aliud lumen inferius et illi subordinatum nempe per habitum et assensum theologicum." D. 2, n. 38, p. 19 a. [por error en la paginación, 17 a en la edición que utilizamos].

[34] "Haec conclusio procedit contra P. Gab. Vázquez et contra aliquos alios, qui dixerunt quod propositiones deductae per evidentem consequentiam ex veritatibus fidei, immediate pertinent ad fidem", ibid.

[35] "Revelationem divinam obscuram dupliciter sumi; uno modo, prout terminatur ad aliquam veritatem immediate et formaliter; alio modo, prout terminatur mediate et virtualiter: priori modo est ratio formalis fidei: posteriori modo est ratio formalis theologiae." D. I, n. 25, p. 13 a.

[36] "Fides tendit in revelata, ut stant immediate sub divina revelatione, et propositione Ecclesiae; sed Theologia non respicit immediate revelata [...], sed solum mediate." D. 2, n. 39, p. 20 a.

[37] "Hoc [la opinión de Vázquez] est confundere habitum fidei cum habitu theologiae, sed isti secundum doctrinam communem sanctorum Patrum et Doctorum scholasticorum sunt habitus diversi." D. 2, n. 38, p. 19 b.

a los que asentimos sin discurso, y el otro es el hábito de las conclusiones que por discurso legítimo deducimos de aquellas verdades reveladas [38].

Contra esta doctrina puede argüirse que la negación de una conclusión teológica es herejía; ahora bien, no sería herejía si la conclusión misma no fuese de fe, pues la herejía se opone inmediatamente a la fe [39]. Cualquier teólogo anterior a Báñez hubiese admitido que negar una conclusión teológica es herejía, pero hubiese negado que se dé herejía únicamente en la oposición inmediata a la fe (a lo inmediatamente de fe) [40]. González de Albelda, por el contrario, no considera la negación de una conclusión teológica como herejía; es meramente "error in fide" que induce una presunción de herejía; pero se abstiene en absoluto de negar la noción de herejía, como oposición inmediata a la fe, que, según la terminología nueva, se supone en la dificultad [41].

En el segundo problema, defiende Albelda que asentimos inmediatamente por el hábito de la fe a las proposiciones inmediatamente definidas por la Iglesia [42]. Es característico que la primera prueba de esta conclusión, que se establece claramente frente a la doctrina de Molina, sea "ex communi consensu Doctorum qui illam docent cum D. Thoma" [43] y que, dentro de este primer argumento de autoridad, se recurra a la condenación del artículo 28 de Lutero en que se afirmaba que no sería pecado ni herejía opinar lo contrario de lo definido como de fe católica; tal proposición fue condenada por León X; ahora bien —razona Albelda— siendo la herejía error pertinaz en aquellas cosas que son de fe, se sigue manifiestamente que las proposiciones definidas por la Iglesia son inmediata-

---

38 "Inter veram Theologiam et fidem non est alia distinctio, nisi quia ista est habitus principiorum supernaturalium immediate revelatorum a Deo, quibus perinde assentimur certitudine supernaturali sine discursu; at vero illa es habitus conclusionũm, quas per legitimum discursum deducimus ex illis revelatis", ibid.

39 Se arguye: "Negare conclusionem theologicam deductam per evidentem consequentiam ex duabus praemissis de fide, est haeresis, et idem est si una praemissa sit de fide, et altera cognita lumine naturali, ergo ipsa conclusio est de fide, quia haeresis immediate contrariatur fidei." D. 1, n. 3, p. 3 ab.

40 Sin embargo, como hemos visto, ya antes de Báñez se tenía conciencia de que una herejía, negación de una conclusión teológica, tenía un sentido mediato. Véase un pasaje característico de Vitoria más arriba, p. 70, n. 104.

41 "Respondetur quod qui negat conclusionem theologicam errat in fide et qui talem conclusionem negat, merito praesumitur haereticus; quia non praesumitur habere errorem circa discursum, cum sit evidens lumine naturali, unde si utraque praemissa sit de fide, praesumitur negare aliquam de fide, vel si una sit de fide et altera cognita lumine naturali, non praesumitur negare illam quae est lumine naturali nota, sed illam, quae est de fide, et ita merito ab Ecclesia iudicatur et punitur tamquam haereticus." D. I, n. 25, p. 13 ab.

42 "Fideles omnes per habitum fidei immediate assentiuntur propositionibus immediate definitis ab Ecclesia." D. 2, n. 40, p. 20 a.

43 ibid.

mente de fe [44]. El paralelismo del argumento es claro: si negar las proposiciones definidas por la Iglesia es herejía (como se prueba por la condenación de la proposición 28 de Lutero, que pretendía lo contrario), las proposiciones definidas por la Iglesia son *inmediatamente* de fe. En la nueva terminología, herejía no es sino oposición inmediata a lo que es inmediatamente de fe. Y esta noción reposa en la base de la argumentación de Albelda. A su espíritu no se presenta la duda de que en el pasado la terminología haya podido ser otra. Y sin embargo, de la equivalencia o no equivalencia de terminología en el presente y el pasado depende toda la fuerza de argumentación.

Como explicación —que es a la vez prueba— del carácter inmediatamente de fe de la conclusión teológica después de definida (o si se prefiere, de toda definición de la Iglesia), ante todo recurre Albelda, al igual que Navarrete, a una explicación de tipo suareciano [45], aunque, como veremos, utiliza también la que más tarde será la explicación de Lugo.

Así, en la línea de Suárez, deduce del hecho de la asistencia, que lo que propone la Iglesia se apoya inmediatamente en un testimonio del Espíritu Santo y por ello es inmediatamente de fe [46]. La razón es que el testimonio de la Iglesia, en cuanto regida y asistida por el Espíritu Santo, es testimonio del Espíritu Santo; por ello pudo decirse en el Concilio de Jerusalén: Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros [47]. La verdad de las conclusiones definidas se apoya en el testimonio del Espíritu Santo que dirige la Iglesia con su asistencia especial y no en los discursos y disputas previas a la definición que no podrían darle mayor certeza que la sola

---

44 "Adducit [Báñez, aunque a otro propósito] definitionem Leonis X contra Lutherum art. 28 asserentem, quod etiamsi Papa aliquid sentiret, etiamsi talis sententia definiretur tenenda, tamquam de fide catholica, non esset peccatum, neque haeresis oppositum tenere. Qui articulus damnatur a Pontifice, et excommunicatur quicumque ita docuerit. Cum ergo haeresis sit error pertinax circa ea quae sunt de fide, manifeste deducitur, quod propositiones definitae ab Ecclesia immediate sunt de fide." D. 2, n. 40, p. 20 b.

45 El comentario de Albelda se publicó por vez primera el mismo año que el tratado de fide de Suárez; contenía éste las lecturas de Suárez en Coimbra en 1615. No se puede determinar de qué año son las lecturas que, sin duda, fueron base para el comentario de Albelda. Por ello, no se puede determinar quién precede a quién. En realidad la cuestión es superflua, pues Albelda seguramente es en todo caso independiente de Suárez y dependiente más bien de Navarrete y quizás de Medina.

46 "Ecclesia definit ex peculiari assistentia Spiritus Sancti dirigentis illam specialissime ne erret in ferendo publico fidei iudicio; ergo quod proponit Ecclesia, immediate nititur testimonio Spiritus Sancti; ac proinde est immediate de fide." D. 2, n. 41, p. 20 b.

47 "Probatur prima consequentia: quia Ecclesiae testimonium, ut regitur a Spiritu Sancto et illi assistit est testimonium Spiritus Sancti, unde ut supra notavimus, non arroganter in primo Concilio dictum est: Visum est Spiritui Sancto et nobis", ibid.

demostración teológica [48]. En el caso de una conclusión teológica definida, todo se apoya en el testimonio de Dios: se apoyan los principios que son verdades formalmente reveladas; se apoya la deducción que es regulada por la asistencia del Espíritu Santo; y en el caso de que la conclusión se deduzca con el concurso de una premisa de razón, también la premisa de razón cae bajo esa dirección especial del Espíritu Santo [49].

Sin embargo, González de Albelda no tiene, en su explicación de la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina, una teoría de tipo exclusivamente suareciano. Al responder a la dificultad de que la Iglesia no puede hacer con su definición que comience a ser de fe una verdad que antes no fuese de fe [50], expone con toda claridad lo que más tarde será el núcleo central de la teoría de Lugo. Siendo inmediatamente de fe que la Iglesia no puede errar, es también inmediatamente de fe que en esto que ahora propone no yerra, pues cuando la proposición universal es inmediatamente de fe también sus singulares son inmediatamente de fe, y aun toda proposición definida por la Iglesia es así inmediatamente de fe [51]. Aunque no es ésta la explicación de la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina a que primariamente recurre Albelda, quien sólo la expone para resolver una dificultad, el pasaje es sumamente interesante ya que por primera vez aparece reflejamente expuesto el principio fundamental de la que después será la solución de Lugo; cuanto hemos encontrado en esta línea en autores anteriores a Albelda, se reduce a formulaciones imprecisas, que se limitan a afirmar el carácter inmediatamente de fe de la conclusión definida porque es de fe que la Iglesia es infalible [52].

La enumeración de los lugares teológicos que hace González de Albelda es repetición de la de Cano. A los cinco primeros lugares teológicos

---

48 "Quamvis in definitionibus Ecclesiae praerequirantur Theologici discursus et disputationes diligentissimae, tamen veritas definita non innititur immediate illis discursibus, alias non haberet maiorem certitudinem, quam sola demonstratio theologica: sed innititur immediate testimonio Spiritus Sancti per specialem assistentiam dirigentis mentem et linguam Pontificis ne erret in ferendo illo publico fidei iudicio." D. 2, n. 41, p. 20 b-21 a.

49 "Propositio definita quantum ad omnia, a quibus dependet, innititur testimonio Dei, nam principia sunt supernaturalia et discursus regulatur per motionem et assistentiam Spiritus Sancti dirigentis infallibiliter Pontificem. Et si assumat aliquam praemissam naturalem, etiam circa illam dirigit illum specialiter; ergo." D. 2, n 42, p. 21 a.

50 Cfr. D. 2, n. 47, p. 23 a.

51 "Cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia ut regitur a Spiritu Sancto, non potest errare certum est etiam de fide immediate, quod in hoc, quod hic et nunc proponit, non errat: iam enim supra demonstravimus, quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide, atque adeo omnis propositio definita ab Ecclesia est de fide." D. 2, n. 50, p. 25 a. El pasaje aludido debe ser D. 2, n. 48 s., p. 24 a-b.

52 Cfr. sobre Sotomayor y Báñez en este trabajo, p. 166 y 199 s.

(Sagrada Escritura, Tradición, autoridad de la Iglesia universal, del Concilio universal y del Sumo Pontífice) se atribuye autoridad infalible, porque en ellos se contiene la misma verdad de la divina revelación [53]. Los restantes lugares teológicos no contienen esta plena autoridad por sí mismos; nótese este "por sí mismos", pues el consentimiento patrístico en las cosas de fe, aunque de suyo la autoridad de los Padres sea humana, por la aceptación de la Iglesia (en la definición de la sesión 4.ª del Concilio de Trento), tiene la misma autoridad que el sentido genuino de la Escritura y de la Tradición divina [54]. La idea que dio lugar en la Edad Media a la noción de doctores auténticos, es resucitada así en otra forma: no ya para determinados Padres en singular, sino para el consentimiento común; ni el documento que da la autenticidad es ya el decreto gelasiano, sino la definición de Trento. Entendida así la autoridad de los Padres, las afirmaciones comunes de los Padres en materia dogmática son consideradas inmediatamente de fe y como constitutivas (al igual que las proposiciones tomadas de los 5 primeros lugares teológicos) de principios teológicos, punto de partida de la deducción de nuevas conclusiones teológicas [55]. Esta autoridad infalible es atribuída sólo al consentimiento universal; la autoridad de varios Padres, cuando otros (aunque sean los menos) opinan en contra, da gran probabilidad pero no absoluta infalibilidad [56]. Los últimos cuatro lugares teológicos poseeen un grado inferior de certeza [57]. Cuando entre los teólogos escolásticos hay diversidad de opiniones, la autoridad de una de las partes en contraste, aunque sea la mayor en número, tanto vale cuanto valgan las razones y testimonios que aduce

---

53 "Ex quinque prioribus locis efficax et firmissimum sumi argumentum eamdemque veritatem divinae revelationis continent." D. 8, n. 115, p. 55 a.

54 "Hanc autem veritatis energiam caeteri loci ex se ipsis non habent; dico ex se ipsis, quia communis Patrum consensus in Scripturae alicuius explicatione, quae ad dogma pertinet fidei et in traditionibus etiam fidei eruendis eamdem cum vero Scripturae sensu et cum vera Christi traditione auctoritatem habet; non alia de causa, quam quod Ecclesia catholica Scripturam sic explicatam recipiat et teneat ut definit Concilium Tridentinum sess. 4 decreto de editione et usu sacrorum librorum, et traditiones ipsas communi Patrum consensu continuo conservatas amplectitur: ex se tamen Patrum auctoritas humana est, et quae nisi ex ipsius inconcussae veritatis firmitate momentum non habet", ibid.

55 "Ex his omnibus locis [los 5 primeros] et Patrum auctoritate eodem modo accepta, possumus argumentari ad educendas conclusiones, quod si illatio fuerit evidens deducitur conclusio mere theologica; si vero solum probabilis, infertur conclusio solum probabilis, de qua controversia esse potest et dissensio opinionum inter ipsos theologos." D. 8, n. 115, p. 55 a-b.

56 "Argumentum autem desumptum in rebus fidei ex auctoritate plurium sanctorum, reliquis, licet paucioribus, in contrarium stantibus, magnam probabilitatem affer, non tamen omnimodam firmitatem." D. 8, n. 116, p. 55 b.

57 "Ceteri quatuor loci in gradu inferiori certitudinis collocari debent." D. 8, n. 115, p. 55 a.

en favor de su posición [58]. Contradecir al consentimiento universal de los teólogos escolásticos es temerario [59]. Es notable que Albelda no haya relacionado el error de todos los teólogos con el error de la Iglesia que se seguiría de él. Por ella la cualificación de erróneo o próximo a error, que Báñez aplica a quien se opone al consentimiento universal de los teólogos, no es admitida por Albelda sino en cuanto que no se dará consentimiento universal de teólogos en una proposición si ésta no se deduce de la Escritura, la Tradición o la definición de la Iglesia [60].

* * *

Tanto Navarrete como Albelda defienden la no pertenencia a la fe divina de la conclusión teológica en sí misma y su carácter de fe después de definida. En ambos se da, como explicación de la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, el carácter de testimonio de la asistencia del Espíritu Santo. En esta concepción de la asistencia los había precedido Medina. En Albelda aparece por vez primera la que más tarde será la explicación de Lugo. Por ello (y si se quiere también por el modo con que presenta el argumento patrístico y su valor), Albelda representa una mayor aportación original que Navarrete a los problemas que son objeto de nuestro estudio. Es interesante subrayar en ambos la nueva perspectiva en el planteamiento del problema, que hemos descrito en la introducción a este capítulo: para ambos, fe y herejía no tienen sino sentido estricto; pero en ambos se da también el espejismo de proyectar esta terminología en el pasado; esto hace posible la convicción de que la opinión por ellos mantenida sobre la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas ha sido siempre la opinión común, a la que de alguna manera presta su apoyo el magisterio mismo de la Iglesia que ha considerado, como de fe, conclusiones teológicas y, como herejía, la negación de ellas.

---

58 "Auctoritas Theologorum Scholasticorum, etiam multorum, quando in contrarium sunt viri docti, non plus valet, quam ratio ipsorum, vel testimonia quibus eam comprobant." D. 8, n. 117, p. 55 b.

59 "Quando vero in aliqua sententia circa rem gravem communiter scholastici conveniunt, argumentum faciunt adeo firmum, ut illis contradicere temerarium valde sit, quod optime probat idem Báñez ubi supra dub. 6 [In I, q. 1, a. 8]", ibid.

60 "Etiam optime asserit [Báñez, l. c.], quod concors omnium Theologorum sententia de doctrina fidei aut morum adeo firmum facit argumentum ut contrarium sentire saltem sit proximum errori, quod non est intelligendum de auctoritate ipsorum prout ipsorum est, sed ex ipso principio in quo conveniunt, nunquam enim concors est omnium eorum sententia, nisi deducatur, vel ex testimonio Scripturae Sacrae vel ex traditione aut definitione Ecclesiae." D. 8, n. 117, p. 55 b-56 a.

CAPITULO X

JUAN DE SANTO TOMAS



Juan de Santo Tomás [1], aunque lisboeta de nacimiento, puede ser considerado como la última gran figura de la escuela dominicana española y aun quizás de todo el siglo de oro de la Teología en España [2]. Con él cerramos también nosotros nuestro estudio. El recuerdo de su profesorado va unido a las cátedras de Vísperas y Prima, fundadas en Alcalá por el Duque de Lerma para los dominicos, que regentó sucesivamente con extraordinaria brillantez. La estela gloriosa de su nombre en la historia de la Teología se debe, sobre todo, a sus dos grandes cursos, filosófico y teológico [3]. Su curso teológico, en la parte correspondiente a la cuestión primera de la primera parte de la Suma de Santo Tomás [4] y a su tratado

---

[1] Biografía: S. Ramírez, "Jean de Saint Thomas." DTC. 8, 803 s.; I. G. Menéndez Reigada, "Fr. Juan de Santo Tomás." CienTom. 69 (1945) 7-20. Pero el mejor estudio, con buena información de fuentes, se encuentra en los Prolegómenos de los monjes de Solesmes al primer tomo de la nueva edición del curso teológico de Juan de Santo Tomás [*Johannis a Sancto Thoma O. P. Cursus Theologici tomus primus* [...]. Parisiis, Tornaci, Romae, 1931, p. III-XII; en p. XXXV-LXXXVII se publican biografías antiguas y diversos documentos que ilustran la biografía de Juan de Santo Tomás].

[2] Es sugestiva la observación de M. Andrés sobre el final de ese siglo de oro de la teología española y la coyuntura histórica en que sucede [Anthologica Annua. 2 (1954) 147].

[3] Sobre ellos y sus diversas ediciones, cfr. en los prolegómenos ya citados de los monjes de Solesmes, p. XIII-XXV.

[4] Utilizamos la espléndida edición (todavía en curso de publicación): *Ioannis a Sancto Thoma O. P. Cursus Theologici, tomus primus,* opera et studio monachorum quorumdam solesmensium, O. S. B., editus [...]. Parisiis, Tornaci, Romae, 1931. El primer tomo del Cursus theologicus, que contenía más amplia materia, que el actual de Solesmes, fue publicado en 1637 por vez primera, cfr. Prolegómenos de los monjes de Solesmes, p. XVII.

de fe [5], constituye la fuente principal de nuestro trabajo; ocasionalmente habremos de referirnos a la Ars lógica de su curso filosófico [6].

La posición de Juan de Santo Tomás en el problema, que es objeto de este trabajo, ha sido estudiada por Schultes y Marín Sola, que llegaron a conclusiones opuestas. Mientras, para Schultes, Juan de Santo Tomás es contrario a la definibilidad, como de fe divina, de lo que no está inmediatamente revelado [7], Marín Sola piensa que la conclusión teológica es, según Juan de Santo Tomás, definible como de fe divina [8]. Esta divergencia de interpretación tan radical y fundada, en gran parte, sobre los mismos textos, sugiere que nos encontramos ante un autor cuya terminología no es perfectamente transparente [9]. Se impone, por tanto, un análisis lento para establecerla con precisión.

La opinión de Juan de Santo Tomás en torno a la naturaleza del asentimiento debido a la conclusión teológica en sí misma no presenta dificultad alguna de interpretación. La fe se ejercita sobre lo que es inmediatamente revelado; la teología sobre lo deducido de lo inmediatamente revelado, es decir, sobre lo que es revelado mediata o virtualmente [10]. En este sentido, la fe ofrece a la Teología sus principios y, comparada con ella, tiene la misma relación que el hábito de los principios a las ciencias naturales. La Teología es un conocimiento científico y cierto, que, a partir de lo formalmente revelado, deduce lo que es mediata y virtualmente revelado [11]. El hábito que se ejercita sobre la verdad inferente y el que

---

5 Utilizamos: *Ioannis a Sancto Thoma* [...] *Cursus Theologicus* [...] *Tomus septimus,* Vivès, Parisiis, 1886. A pesar de sus muchos defectos [cfr. Prolegómenos de los monjes de Solesmes, p. XXIV s.] es hoy por hoy la única edición prácticamente accesible. Esta parte del curso fue publicada por vez primera en 1649 [cfr. prolegómenos citados p. XIX], publicada después de la muerte de su autor y sin haber recibido de él la última mano, contiene probablemente meras lecturas de clase.

6 *Ioannis a Sancto Thoma* [...] *Cursus Philosophicus Thomisticus* [...] T. I. *Ars Logica* [...] Editio a B. Reiser [2.ª], Taurini, 1948.

7 En CienTom. 23 (1921) 321 ss.; *Introductio*... p. 120 s. Así interpretan también el pensamiento de Juan de Santo Tomás los editores de Solesmes [en una nota a In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 16, p. 261 s.] y R. F. Smith. *The scientific nature of Theology according to John of St. Thomas,* Madrid, 1954, página 36 s.

8 *L'evolution*... (especialmente en) II, n. 307, p. 20-25.

9 Marín Sola reconoce que hay imprecisión de terminología, l. c., p. 23 s.

10 "Fides respicit immediate revelata, theologia autem illata ex illis, quae dicuntur revelata mediate seu virtualiter." In I, q. 1, D. 2, a. 1, n. 1, p. 347 b.

11 "Fides dicit cognitionem circa res divinas, ut immediate revelatas obscure: et sic praebet principia theologiae, et comparatur ad ipsam sicut lumen principiorum ad scientias naturales; Theologia autem est cognitio scientifica, seu certa, procedens ex formaliter revelatis et inferens ea quae mediate et virtualiter revelata dicuntur, tamquam deducta et connexa cum revelatis formaliter", ibid. n. 4, p. 348 a. Cfr. también cuanto se dice In I, q. 1, D. 2, a. 7, n. 10 ss., p. 377 a-378 b sobre la revelación virtual como razón formal "sub qua" de la Teología.

se ejercita sobre la verdad inferida difieren específicamente, como el hábito de los principios y el hábito de las conclusiones son específicamente distintos, ya que uno asiente sin discurso y prueba y el otro con discurso y prueba [12]. La fe no se apoya en ningún discurso humano, sino en el testimonio del Espíritu Santo [13]. La certeza propia de la conclusión teológica no es la de aquello que es inmediatamente de fe, sino una certeza científica y teológica [14], que es inferior, ya que es participada de la certeza de los principios de fe y por otra parte, porque, interviniendo para su deducción un discurso, de cuya rectitud consta sólo por luz natural, la certeza que depende de tal discurso es inferior a la certeza inmediata de fe, dependiente tan sólo del testimonio divino [15].

En orden al problema de la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, Juan de Santo Tomás ha establecido la conclusión siguiente: Las verdades que son definidas por la Iglesia con una definición declarativa de fe —sea cual fuere el modo con que lo haga la Iglesia— pertenecen inmediatamente a la fe y pueden ser principios en Teología [16].

Definición declarativa de fe significa definición de una verdad como perteneciente a la fe, aunque anteriormente se dedujese por discurso y consecuencia. Se opone a la mera aprobación y aceptación de una consecuencia y discurso como legítimo y más conforme a la fe, al mero aprobar lo que los teólogos en una determinada materia discurren o lo que aceptan como más probable [17]. El miembro opuesto a la definición decla-

---

12 "Assensus circa veritatem inferentem erit distinctae speciei ab assensu circa veritatem illatam, et ad diversos habitus pertinebunt, sicut habitus principiorum et habitus conclusionum specie distinguuntur, quia alter sine discursu et sine probatione assentitur veritati, alter per discursum et probationem." In 2-2, de fide, q. 1, D. 1, a. 2, n. 12, p. 19 b.

13 "Fides nullo humano discursu innititur, sed testimonio Spiritus Sancti." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 4, p. 358 a.

14 "Certitudo conclusionis theologicae deductae per evidentem consequentiam ex principiis fidei, prout talis, non est immediata de fide, sed scientifica et theologica", ibid. p. 357 b.

15 "Id quod habetur per evidentem consequentiam, prout sic, non est veritas credita sed deducta: nec per immediatam testificationem certificata, sed per connexionem et consequentiam, quae semper inferior est certitudine immediata fidei: tum quia participata est a principiis fidei, et sic minor illa tamquam quid participatum: tum quia discursus ipse innititur regulis syllogisticis, de quibus solo naturali lumine certificamur; et sic certitudo pendens a tali discursu aliquid minus habet, quam certitudo immediata fidei", ibid. p. 357 b-358 a.

16 "Veritates, quae definiuntur ab Ecclesia definitione declarativa fidei, quoqumque modo id faciat Ecclesia, pertinent immediate ad fidem, possuntque esse principia in Theologia", ibid. n. 6, p. 358 a-b.

17 "[Suppono] Ecclesiam, vel posse definere veritates ipsas, quae ante per discursum et consequentiam deducebantur; vel posse solum approbare et acceptare aliquam consequentiam seu discursum tamquam legitimum et confor-

rativa de fe contiene dos pares de expresiones: aceptación de una consecuencia y discurso como legítimo —aceptación de una consecuencia y discurso como más conforme a la fe; aprobar lo que los teólogos en una determinada materia discurren— aprobar lo que no aceptan como más probable. Pero mientras en el primer par las dos expresiones están unidas con una conjunción copulativa (lo que sugeriría equivalencia y que legítimo se toma como sinónimo de más conforme a la fe), en el segundo están separadas con una disyuntiva (lo que parece indicar que se trata de dos expresiones que conservan respectivamente su propio valor: discurrir, deducir; aceptar como más probable). Inútil buscar más luz en el análisis de estas fórmulas. El modo de hablar de Juan de Santo Tomás introduce ya aquí un problema de interpretación, que podrá ser resuelto, si se consigue establecer el contenido del miembro opuesto, el contenido de las definiciones declarativas de fe. ¿Pueden todas las conclusiones teológicas ser objeto de una definición declarativa de fe o sólo algunas? Si sólo algunas, los pares de expresiones reseñados habrán de ser entendidos disyuntivamente, de manera que en ellos quepan también conclusiones teológicas o, lo que sería lo mismo, deducciones ciertas y no sólo las probables y más o menos conformes a la fe.

El interés del problema de las definiciones declarativas de fe se centra en torno a la certeza propia de la conclusión teológica definida [18]. Es el único caso de definición declarativa de fe que presenta dificultad. Es con ello claro que en toda la discusión no se trata sino de casos en los que hay deducción propia, no de casos de deducción aparente, en los que, aunque hay forma de discurso, no hay verdadera ilación y prueba de una conclusión [19]; ahora, por el contrario, se trata de conclusiones a las que anteriormente a la definición de la Iglesia no se debe asentimiento de fe, sino sólo asentimiento teológico [20].

---

miorem rebus fidei; et tunc Ecclesia non definit, nec declarat rem esse de fide, sed approbat id quod in tali materia a theologis discurritur, vel tamquam probabilius acceptat", ibid. n. 6, p. 358 b.

18 El título mismo del artículo dice así: "Quanta sit certitudo theologicae conclusionis sine definitione Ecclesiae, vel cum illa." In I, q. 1, D. 2, a. 4, p. 357.

19 Tales deducciones aparentes no son objeto de asentimiento teológico. Cfr. In 2-2, de fide, q. 1, D. 1, a. 2, n. 16, p. 20 b-21 a.

20 "Ecclesia autem quando sic declarat res de fide, supponit ante illam declarationem solum deductas esse per discursum." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 6, p. 358 b. Por otra parte nótese la relación de la conclusión 2 [transcrita en n. 16] con la conclusión 1 [transcrita en n. 14], relación que es clara por el título mismo del artículo [cfr. n. 18]. Es verdad que el tenor de la concl. 2 es más amplio y puede extenderse aún a lo formal y explícitamente revelado, pero en ella el aspecto que interesa a Juan de Santo Tomás, por ser el único difícil, es el de la definición de conclusiones, que son objeto de asentimiento teológico antes de la definición.

Juan de Santo Tomás es categórico en afirmar que sólo pueden ser definidas con definición declarativa de fe aquellas conclusiones que son en sí mismas inmediatamente reveladas, aunque con respecto a nosotros eran ocultas y por ello sólo atingibles mediante un raciocinio (estrictamente tal) [21]. Una definición declarativa de fe *declara* el carácter de fe que una conclusión poseía anteriormente a la definición, porque anteriormente a ella era *en sí misma* verdad revelada; la definición no hace a la conclusión verdad revelada; lo era ya, antes que fuese definida. Es ésta una diferencia notable con respecto a los raciocinios contenidos en la Sagrada Escritura, en los que la conclusión es de fe, aunque no lo fuese anteriormente, por el hecho de su inclusión (actual) en el texto sagrado que la constituye verdad inmediatamente revelada, como objeto inmediato que es de la inspiración divina con que la Sagrada Escritura es escrita [22]. En orden a su definibilidad de fe divina hay que distinguir dos tipos de deducciones dentro de lo virtualmente revelado: aquellas en que la conclusión es en sí misma revelada y término de la intención del Espíritu Santo al revelar, aunque con respecto a nosotros son atingibles sólo por discurso (virtual implícito); y aquellas en las que la conclusión no es revelada en sí misma (virtual solamente ilativo). Sólo las primeras son definibles de fe divina [23].

Nada se dice que indique que el virtual meramente ilativo consista sólo en conclusiones probables o al menos en conclusiones no metafísicamente ciertas. En el pasaje, que acabamos de comentar, se dice del virtual ilativo (no definible como de fe divina) que pertenece a la Teología [24]. Se trata, por tanto, de una conclusión teológica estricta, que en cuanto tal no puede ser una conclusión meramente probable [25], y sobre cuyo grado de certeza ninguna acotación se hace. Lo mismo se diga del modo de hablar

---

21 "Respondetur verum esse quod si aliqua nullo modo sunt immediate revelata, neque implicite neque explicite, Ecclesia nunquam proponit tamquam de fide: quia Ecclesia non ducitur solo discursu humano; bene tamen ea quae immediate revelata sunt, sed quoad nos erant adhuc occulta et discursu solo attacta, potest Ecclesia declarare tamquam de fide, ex assistentia Spiritus Sancti." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 13, p. 360 b.

22 "Scriptores autem canonici habebant assistentiam Spiritus Sancti non solum ad declarandam occultam revelationem, sed etiam ad faciendum et scribendum illam de novo; et ipsas etiam consequentias quas discursu deducebant, de fide reddebant: quia erant discursi dictati a Spiritu Sancto", ibid.

23 "In veritatibus fidei potest aliquid contineri virtualiter, dupliciter. Uno modo virtualiter illative tantum: et hoc pertinet ad theologiam quae habet pro obiecto illata ex veritatibus fidei. Alio modo virtualiter implicite: id est, quae in re revelata sunt et intenta a Spiritu Sancto: sed nobis occulta, et ideo discursu attacta. Et haec potest definire Ecclesia, et declarare", ibid., n. 16, p. 361 b-362 a.

24 Véase el pasaje citado en la nota anterior.

25 Theologia est habitus scientificus, ut probatum est, ergo non potest inniti consequentiae probabili, sed evidenti." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 4, p. 358 a.

de Juan de Santo Tomás en su tratado de fe, donde expone con toda nitidez su terminología, que consta de los siguientes elementos: inmediata y formalmente revelado o "per se primo" de fe; mediata y virtualmente revelado o "per se secundo" de fe (en realidad pertenece "ad lumen theologicum quod est illativum ex his quae sunt de fide"); lo que es inmediatamente revelado puede serlo sólo "quoad se" o "quoad se" y "quoad nos"; lo que es sólo revelado "quoad se" está revelado de hecho, pero (en cuanto a nosotros) es ahora conclusión teológica [26]. Esta terminología no sólo no sugiere que todas las conclusiones teológicas estrictamente dichas sean formalmente reveladas "quoad se", sino que, muy por el contrario, establece claramente la existencia de un virtualmente revelado que no es en sí formalmente revelado y que, sin embargo, como conclusión teológica estricta, pertenece como objeto "ad lumen theologicum quod est illativum ex his quae sunt de fide"; su relación a la fe ha de concebirse "sicut principia et conclusiones in scientis". Se admite siempre un revelado mediato "quoad se" (conclusión teológica estricta —como hemos visto— cuyo grado de certeza no recibe acotaciones o limitaciones por parte de Juan de Santo Tomás) que jamás podrá ni por la definición de la Iglesia, llegar a ser inmediatamente revelado [27].

Marín Sola piensa que, para Juan de Santo Tomás, virtual implícito es aquella conclusión que es realmente idéntica con el principio revelado de que se deduce; mientras que virtual ilativo consistiría en conclusiones realmente distintas de lo revelado [28]. Sería excesivo querer encontrar estas nociones en la definición de Juan de Santo Tomás: "virtualiter implicite, id est, quae IN RE revelata sunt" [29], palabras que se oponen al modo mediato con que es conocido ese virtual y sólo significan que se trata de

---

26 "Secundus terminus explicandus in titulo est ly per se primo, vel per se secundo de fide, quod aliis terminis solet dici quod aliquid sit de fide immediate et formaliter, et mediate seu virtualiter, et illud dicitur immediate et per se primo de fide, quod lumine Dei et per assensum credendi immediate attingitur tamquam immediate revelatum, illud autem dicitur mediate et per se secundo attingi, quod ex propositione de fide per illationem attingitur, et sic pertinet ad lumen theologicum, quod est illativum ex his quae sunt de fide. Itaque per se primo de fide vel per se secundo differunt sicut principia et conclusiones in scientiis. Adhuc tamen inter ipsas veritates, quae non mediate sed immediate pertinent ad lumen fidei, et sunt revelata, est quaedam differentia, et graduatio, quod quaedam sunt de fide quoad se tantum, et alia quoad se [et] quoad nos. [...] [De las reveladas "quoad se" y no "quoad nos" se añade:] et tales coincidunt modo cum conclusionibus theologicis." In 2-2, de auctor. Summi Pon. D. 2, a. 2, n. 5, p. 230 b-231 a.

27 "Per auctoritatem Ecclesiae veritas immediate revelata transit ab occulta ad manifestam, non a revelata mediate ad revelatam immediate." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 10, p. 360 a.

28 *L'evolution...* II, n. 515, p. 336, también n. 409, p. 178.

29 In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 16, p. 361 b. Marín Sola se apoya en este texto en *L'evolution...* II, n. 409, p. 178.

una verdad realmente, objetivamente revelada; de ello nada se sigue con respecto al grado de certeza o al modo de ser del silogismo con que es conocida esa verdad; menos aún puede decidirse, por estas palabras, si es objetivamente revelado (in re revelatum) todo aquello o sólo aquello que es idéntico con lo revelado; las palabras que completan el texto ("et intenta a Spiritu Sancto" [30]) indican un criterio determinante del campo de lo formalmente revelado menos "ontológico" que el que establece Marín Sola. Hay otro pasaje, de la Lógica de Juan de Santo Tomás que Marín Sola ha citado en favor de la equivalencia entre implícitamente revelado y realmente idéntico con lo revelado [31], pero debe observarse que el problema de que, cuando dos cosas son idénticas, la afirmación de su identidad sea "per se nota quoad se" es distinto de que revelada una de ellas quede la otra revelada "quoad se"; de lo primero y no de lo segundo se trata en el texto que cita Marín Sola [32].

Es por tanto característico del virtual implícito que sea una verdad inmediatamente revelada "quoad se" y mediata "quoad nos". Naturalmente se trata de una revelación inmediata "quoad se" que es anterior al hecho de su definición por la Iglesia. La Iglesia pasa, en la definición, del discurso y disputa con que investiga si una determinada verdad está contenida en la revelación divina, al testimonio inmediato de la fe [33]; por ello, la definición no se apoya en el discurso teológico con que se investiga la pertenencia a la fe de la verdad de que se trata, sino en el hecho de ser una verdad inmediatamente revelada por Dios, aunque para nosotros fuese implícita y oculta hasta que fue declarada por la Iglesia [34]. La verdad definida se define, se cree, porque "visum est Spiritui Sancto", lo cual

---

30 Hemos transcrito el pasaje completo en p. 241, n. 23.

31 *L'evolution*... II, n. 515, p. 336. El pasaje citado es: "Nihilominus D. Thomas altius considerans propositionem per se notam, non solum locutus est de ipsa secundum formalem significationem propositionis ex parte conceptus vel vocis significantis, sed etiam ex parte fundamenti, quod habetur in ipsa re significata. Quod enim aliqua propositio sit determinabilis per aliquod medium vel careat medio, quo demonstretur, et ita sit immediata et per se nota, non oritur ex ipsa significatione terminorum, sed ex ipsa conexione rerum significatarum." Logica II P., Q. 24, a. 4, p. 768 a-b.

32 El 2.º problema implica sobre el 1.º un elemento nuevo: si en una locución humana la afirmación de un término se extiende a todo lo que con respecto a él es "per se notum quoad se".

33 "Ecclesia ergo in definiendo veritates transit a discursu et disputatione, qua inquirit an hoc sit contentum in Scriptura vel revelatione Dei, ad testificationem immedatam fidei." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 6, p. 358 b.

34 "Unde non potest Ecclesia aliquid definire, ex eo praecise quia per discursum theologicum deducitur, tamquam ex ratione formali (licet praecedat disputatio et discursus tamquam dispositio praevia, ad inquirendum an id contineatur in revelatione divina), sed quia visum est Spiritui Sancto, et consequenter quia revelatum immediate a Deo, licet nobis esset implicitum et occultum quousque per Ecclesiam declaretur", ibid, n. 8, p. 359 b.

no significa que revela ahora de nuevo aquella verdad, sino que ilumina la revelación oculta anteriormente hecha y manifiesta su sentido oculto [35].

Es de sumo interés que esta revelación, anterior a la definición, no es relacionada con la verdad (inmediatamente revelada) de la infalibilidad de la Iglesia, en la cual estaría contenida la verdad definida como un particular en una proposición universal. La acción del Espíritu Santo con que manifiesta el sentido oculto de lo que anteriormente a la definición de la Iglesia estaba "quoad se" inmediatamente revelado es referida a verdades concretas explícitas de la Escritura en las que las verdades ahora definidas habrían estado anteriormente implícitas [36]. La definición se hace cuando las discusiones previas han mostrado con evidencia ("compertum est") que la verdad de que se trata está contenida inmediatamente en la Escritura o la Tradición; lo cual hace posible que no se defina apoyándose en el discurso previo, sino en el hecho de que así ha parecido al Espíritu Santo que testimonió anteriormente aquella verdad y después manifestó estar contenida en la Escritura o la Tradición, no por una revelación nueva, sino por la manifestación nueva de la revelación hecha antes [37].

Se trata por tanto, en el caso de conclusiones definibles como de fe divina, de conclusiones en sí mismas inmediatamente reveladas, aunque solo implícitamente. Y por cierto no sólo en la proposición universal revelada: todo lo que define la Iglesia es infaliblemente verdadero. Juan de Santo Tomás, aunque considera que en el caso de ese universal a un particular concreto no hay paso estríctamente silogístico [38], no recurre a este principio para explicar la definibilidad de fe del virtual implícito. En realidad no era necesario, ya que la definibilidad de las únicas conclusiones definibles de fe puede fundarse más directamente, en cuanto que se

---

[35] "Cum venitur ad definitionem, discursus ipse et disputatio humano modo facta non est ratio definiendi et credendi, sed quia visum est Spiritui Sancto: non quidem de novo revelanti illam veritatem, sed occultam revelationem factam illuminanti et manifestanti legitimum sensum occultum", ibid., n. 10, p. 360 a.

[36] "Iuxta quod dicitur quod 'Dominus aperuit sensum discipulis, ut intelligerent Scripturas', et ad hoc promisit Spiritum Sanctum Ecclesiae, ut 'doceret' illam 'omnem veritatem'. Et sic per auctoritatem Ecclesiae veritas immediate revelata transit ab occulta ad manifestam, non a revelata mediate ad revelatam immediate [: licet] quoad nos per discursum cognoscerentur illa veritas, quamdiu non manifestabatur esse immediate revelata", ibid.

[37] "Tunc definit [Ecclesia], quando ex tota illa disputatione compertum est veritatem illam immediate contineri in Scriptura vel traditione; et tunc non definit per discursum, nec solum ex eo quod sibi sic videtur ex vi sui discursus: sed quia sic visum est Spiritui Sancto qui illam veritatem primo dixit, et postea manifestavit sic ibi contineri: non per novam revelationem; sed per novam manifestationem revelationis antea factae; ad quod habet Ecclesia assistentiam infallibilem Spiritus Sancti", ibid. n. 15, p. 361 b.

[38] Cfr. In 2-2, de fide, q. 1, D. 1, a. 2, n. 16, p. 20 b-21 a.

trata de verdades en sí mismas singularmente reveladas (no sólo en cuanto contenidas en un universal).

Por el contrario, el principio de que revelado el universal (la infalibilidad de la Iglesia) quedan revelados los particulares, es aplicado al caso de la infalibilidad de la Iglesia en la moralidad de las leyes [39]. Al defender el carácter inmediatamente de fe de la proposición: este hombre concreto es legítimo papa [40], no recurre a este principio, sino a una consideración más directa en la que la menor (este hombre ha sido legítimamente elegido) sería inmediatamente de fe y equivalente de la proposición que se discute (este hombre es Papa legítimo) [41]; si la menor se entiende en cuanto que consta, con certeza moral, que las condiciones para una elección legítima han sido puestas, la menor influiría en la conclusión y habría silogismo estricto [42]. Tampoco se sigue, aunque es de fe que la Iglesia no puede errar en juzgar de la santidad y rectitud moral (infalibilidad

---

39 "De fide est, quod moralitas talis praecepti [pontificis] seu regulae non est mala, et haec est de fide in virtute illius univeralis: Quod quaecumque dicuntur ex cathedra sunt servanda et facienda, et quia non potest deficere sanctitas Ecclesiae, et consequenter neque rectitudo moralis, quae ex lege pendet. Sicut autem eodem modo est de fide: Omnem hominem esse mortalem, et hunc hominem esse mortalem, sic eodem modo est de fide: Omnem moralitatem legum pontificis esse bonam et moralitatem huius legis esse bonam." In 2-2, De auct. Pont., D. 3, a. 3, n. 10, p. 312 b.

40 "De fide divina est immediate hunc hominem in particulari rite electum et acceptatum ab Ecclesia esse summum pontificem et successorem Petri non solum quoad se, sed etiam quoad nos, licet multo magis quoad nos id manifestetur, quando de facto pontifex aliquid definit." In 2-2, De auct. Pont., D. 2, a. 2, n. 10, p 233 b.

41 "Ad id quod obiicitur de illo syllogismo: Omnis rite electus est pontifex, hic est rite electus, ergo est pontifex, quod illa minor non solum ut conditio se habet, sed ut praemissa influens in conclusionem, etc. [...] Mihi autem videtur distinguendum, quod si illa propositio: Hic homo est rite electus per ly rite electus intelligamus non solum electionem rite factam, sed etiam acceptatam in particulari ab Ecclesia, esse propositionem de fide: Quod hic homo sit rite electus, sicut est propositio de fide, facta definitione a Concilio, quod illa definitio est legitima, et facta approbatione alicuius libri in canonicum est de fide esse aprobatum, et esse canonicum, quia acceptatur ut regula fidei infallibilis: nec ponit in numero: Hic homo est rite electus, et hic homo est pontifex, quia acceptatio in summum pontificem, et esse summum pontificem idem est, sicut rem aliquam esse definitam, et definitionem esse legitimam non ponunt in numero." In 2-2, De auct. Pont., D. 2, a. 2, n. 41, p. 248 b-249 a. Cfr. también ibid. n. 10, p. 233 b-234 a, y n. 12, p. 235 a b.

42 "Si tamen per ly rite electus intelligatur esse adhibitas omnes conditiones requisitas, ut electio sit legitima antecedenter ad acceptationem Ecclesiae, tunc dico esse illam propositionem notam morali certitudine et influere in illam veritatem: Hic homo est pontifex, non solum tamquam praemissa inferens, sed tamquam disponens, ut sit pontifex, et acceptetur ut talis, et tunc est sensus: Omnis rite electus est pontifex, id est, omnis qui eligitur cum debitis conditionibus debet acceptari in pontificem, iste sic eligitur; ergo debet acceptari", ibid., n. 41, p. 249 a

en materia de costumbres), que sea de fe que este santo canonizado es verdadero santo[43]; también aquí influye la menor y hay verdadero silogismo. No es fácil descubrir una teoría general sobre el porqué de todas estas diversas afirmaciones. Quizás pudiera darse, como criterio meramente negativo, que cuando la menor es solo moralmente cierta, el paso del universal al particular no es meramente analítico.

Ya hemos indicado cómo para Juan de Santo Tomás no todas las conclusiones teológicas estrictas son definibles como de fe divina. Sobre las conclusiones teológicas no definibles de ese modo, es decir, sobre aquellas que no son en sí mismas formalmente reveladas, será posible aquella actuación del magisterio, que Juan de Santo Tomás describe como aprobación y aceptación de una consecuencia y discurso[44]. Desgraciadamente nuestro autor no se detiene a explicar la naturaleza de este modo de actuar del magisterio. La pregunta fundamental para nosotros sería saber si se trata de una actuación infalible o no. Quizás la diversidad de objetos que se atribuyen a este tipo de actuaciones[45] no permita dar una respuesta única. Pero es cierto que Juan de Santo Tomás admite actuaciones infalibles de magisterio fuera de las definiciones declarativas de fe y por cierto para un caso que puede en algún sentido reducirse a una conclusión teológica: la canonización de los santos[46]. Como es obvio, en tales casos lo que se define no es la pertenencia a la fe de la verdad de que se trata[47]. Es verdad que estas afirmaciones se refieren a un caso concreto, pero son un buen indicio favorable para no excluir del magisterio infalible todas las aprobaciones que hace la Iglesia de conclusiones teológicas estrictas no definibles como de fe divina. Quizás tales aprobaciones infalibles coinciden con el primero de los dos miembros con que se describe el objeto de estas actuaciones: aceptar una consecuencia y discurso como legítimo y aceptarlo como más conforme a la fe[48].

---

43 "Materia canonizationis sanctorum non est sanctitas, seu rectitudo moralis absolute, et secundum se, sed ut applicata huic personae, quae determinatur et iudicatur esse sancta propter opera bona, quae fecisse probatur; et licet de sanctitate, seu rectitudine morali in communi possit dari certitudo non errandi tamquam de fide, tamen de rectitudine in particulari, et ut applicata huic personae non potest dari tanta certitudo, sed sufficit quod indirecte et reductive pertineat ad fidem." In 2-2, De auct., Pon., D. 3, a. 3, n. 11, p. 313 a.

44 Véase el pasaje, en que Juan de Santo Tomás describe estas actuaciones del magisterio, transcrito más arriba en p. 239 s., n. 17.

45 Véase más arriba en p. 239 s. los dos pares de expresiones con que se expresa sobre qué objetos pueden versar estas actuaciones.

46 Cfr. In 2-2, de auct. Pont., D. 3, a. 2, n. 11, p. 299 a. Cfr. también In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 6, p. 358 b y n. 15, p. 361 b.

47 Cfr. In 2-2, de auct. Pont., D. 3, a. 2, n. 15, p. 300 b-301 a y In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 8, p. 359 b.

48 Una vez que la censura "herejía" se reserva exclusivamente para las definiciones de fe, la aprobación de conclusiones teológicas toma el sentido de cualificar una proposición con censura inferior [su negación sería errónea, a

Este estudio sobre el pensamiento de Juan de Santo Tomás en torno a las relaciones entre conclusión teológica y fe divina, no puede cerrarse sin afrontar un grave problema. Hemos corregido muy esencialmente la interpretación que Marín Sola da de su pensamiento. Pero Marín Sola ha insistido con fuerza a favor de su interpretación, en el hecho de que Juan de Santo Tomás expone su posición como distinta de la de Molina [49]. Efectivamente una serie de hechos pueden parecer, al menos a primera vista, desconcertantes. Juan de Santo Tomás ha definido su propia teoría como intermedia entre la de Vázquez y la de Molina [50]. En su comentario a la primera parte, el mismo orden con que son expuestas las diversas opiniones sugiere con bastante claridad que frente a Vázquez y Molina (a quien sigue Granados), Juan de Santo Tomás pretende colocarse a favor de la tercera opinión, calificada allí mismo como común de los tomistas [51]; a lo largo de la exposición del problema, la discusión se entabla expresamente con Granados, partidario de la opinión de Molina [52]. No puede negarse por tanto que Juan de Santo Tomás ha visto su propia posición como distinta de la de Molina y Granados. Podría preguntarse si no cabe más posición intermedia entre Vázquez y Molina que la que Marín Sola representa, y es necesario determinar cuál es el núcleo fundamental (dentro del cual podría haber ulteriores precisiones muy diversas) que Juan de Santo Tomás opone a Molina y Granados como opinión común de los tomistas; o en otros términos, en qué sentido la línea de pensamiento que hemos expuesto como de Juan de Santo Tomás puede

---

partir de la nueva terminología de Báñez]. Nótese cuán común era entre los grandes teólogos anteriores considerar a la Iglesia infalible en este cualificar proposiciones con censura inferior a herejía (p. e. Mancio [véase más arriba p. 174], Medina [p. 189 s.] Báñez [p. 205]). Reflejamente elegimos, en los ejemplos aducidos, nombres de teólogos favorables y opuestos a la definibilidad, como de fe divina, de la conclusión teológica.

49 *L'evolution...* II, n. 307, p. 25; n. 475, p. 268 s.

50 "Ex dictis infertur virtualem revelationem, seu mediatam, vel deductam per discursum, qualis invenitur in theologia distingui specie a revelatione immediata, quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod est credendum de fide, ut latius tradidimus I p., quaest. I, disp. II, art. IV, ubi reiecimus duas sententias extremas, alteram Vazquez I parte, disp. V, cap. III, num. VIII, qui sentit conclusionem deductam ex praemissis de fide, ita esse certam respectu scientis discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam, alteram patris Molinae I parte, quaest. I, art. II, disp. I et II, qui sentit, quod etiamsi definitio Ecclesiae superveniat alicui propositioni quae antea non erat de fide, non faceret illam immediate de fide, sed Spiritum Sanctum solum assistere Ecclesiae ne erret, non autem ut rem faciat de fide, quae antea de fide non erat. Quae sententiae, citato loco, videri possunt impugnatae." In 2-2, de fide, q. 1, D. 1, a. 2, n. 13, p. 20 a-b.

51 "Tertia sententia est... Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 3, p. 357 b. En qué consista esta 3.ª sentencia, cfr. n. 59 de este capítulo.

52 Cfr. In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 8, p. 359 a.

considerarse una auténtica vía media y en qué difiere de la posición de Molina.

Con razón ha señalado Marín Sola que Juan de Santo Tomás, al expresar su propia sentencia, alude (colocándose contra ella) a la formulación de la opinión de Granados [53]. Por este motivo, la formulación de Granados merece especial atención. Se distinguen en ella dos clases de definiciones de fe. Aquellas en que lo definido es presentado como inmediatamente de fe y aquellas en que lo definido es fruto de un raciocinio teológico. A las primeras se debe asentimiento de fe (sólo ellas constituyen principios de teología); a las segundas se debe sólo asentimiento teológico [54].

Frente a estas afirmaciones, el aserto fundamental de Juan de Santo Tomás consiste en mantener fuertemente que en toda definición declarativa de fe, de cualquier modo haya sido hecha tal definición, la verdad definida es inmediatamente de fe [55]. "Quocumque modo id faciat Ecclesia", es la expresión que directamente alude a la distinción de Granados. Sea que la Iglesia llegue a conocer la verdad definida por raciocinio o por inmediata constatación del contenido de las fuentes de la revelación, el objeto de toda definición declarativa de fe es una verdad inmediatamente de fe. Es difícil no ver aquí el prejuicio, que hemos expuesto en el capítulo anterior, que cree sinónimos, también para las definiciones anteriores de la Iglesia, definir de fe y definir inmediatamente de fe [56]. Este prejuicio es claramente constatable en otros pasajes de Juan de Santo Tomás. Como prueba de su aserto fundamental contra Molina y Granados, aduce que quien negase una definición de la Iglesia sería hereje; luego la verdad definida es inmediatamente de fe y no conclusión teológica [57]. En las definiciones de la Iglesia es anatematizado como hereje quien afirme

---

53 Cfr. *L'evolution*... II, n. 307, p. 21 s., n. 2.

54 "Distinguit Pater Granados duplicem modum quo Ecclesia procedit: nam si declaret aliquid tamquam immediate revelatum a Deo, sine dubio immediate pertinet ad fidem. Si vero definiat aliquid illatum ex principiis revelatis: hoc non pertinet ad fidem, sed ad conclusionem theologicam." In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 2, p. 257 a-b.

55 "Veritates, quae definiuntur ab Ecclesia definitione declarativa fidei, *quocumque modo id faciat Ecclesia*, pertinent immediate ad fidem, possuntque esse principia in Theologia", ibid. n. 6, p. 358 a-b.

56 Cfr. n. 17 de este capítulo, donde Juan de Santo Tomás distingue definiciones y aprobaciones de deducciones teológicas. De estas segundas dice en otro lugar: "hoc enim non est definire", ibid. n. 15, p. 361 b.

57 "Ratio conclusionis, praeter allatam, manifesta est: quia veritas ab Ecclesia definita, tamquam de fide proponitur omnibus ut credatur, ita ut qui illam negaret esset haereticus directe et formaliter; ergo talis veritas immediate est de fide, et non conclusio theologica [...] Id quod immediate destruitur per haeresim, fide divina tenetur", ibid. n. 7, p. 358 b.

lo contrario; luego la verdad definida pertenece inmediatamente a la fe [58]. La propia terminología que no es sino la nueva terminología introducida por Báñez, es atribuída también a las expresiones del magisterio de la Iglesia, sin sospechar siquiera que el magisterio haya podido nunca usar otra. En la persuasión de la equivalencia entre definir de fe y definir inmediatamente de fe, puede descubrirse el núcleo fundamental que, como opinión común de los tomistas, opone Juan de Santo Tomás a la opinión de Molina y Granados [59]; esto no impide que dentro de ese núcleo, y entre los diversos autores que coinciden en él, haya divergencias muy reales y muy profundas.

A pesar de admitir ese núcleo común, Juan de Santo Tomás, apartándose de Navarrete y de González de Albelda (citados por él entre los representantes de la opinión común tomista [60]), ha rechazado expresamente que lo que es en sí solo mediatamente de fe, pueda jamás llegar a ser inmediatamente de fe. Tal cambio sólo es posible "quoad nos"; sólo cuando algo es inmediatamente de fe en sí mismo y mediatamente de fe "quoad nos" puede llegar a ser también "quoad nos" inmediatamente de fe por la definición de la Iglesia [61]. Y, como hemos visto, no es éste el caso de todas las conclusiones teológicas estrictas. En esta posición hay algo que es fundamentalmente moliniano. La persuasión de que la Iglesia no puede hacer de fe lo que antes de su definición no era de fe, sino meramente declarar la pertenencia inmediata o mediata a la fe de la verdad definida [62]. La raíz de su divergencia con Molina está en que, para Juan de Santo Tomás, definir de fe y definir inmediatamente de fe son sinóni-

---

58 "Oppositum damnatur ab Ecclesia tamquam haereticum, et ut tale anathematizatur; ergo talis veritas immediate pertinet ad fidem, et oppositum ad haeresim", ibid., p. 359 a.

59 "Tertia sententia est, quod propositiones deductae evidenter ex principiis fide, si ab Ecclesia definiantur immediate pertinent ad fidem, et fiunt principia theologiae; nec amplius innituntur discursu: sed eorum certitudo est ex testimonio divino, per Ecclesiam proposito iuxta infallibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei", ibid. n. 3, p. 357 b. Comparar con la opinión de Molina como es descrita por Juan de Santo Tomás In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 2, p. 357 a-b y con el pasaje citado más arriba en p. 247, n. 50.

60 In I, q. 1, D. 2, a. 4, n. 3, p. 357 b.

61 Cfr. pasajes transcritos en n. 21 y 27.

62 "Ecclesia non habet auctoritatem faciendi fidem; sed se habet tamquam Dei notarius, et instrumentum applicans", Juan de Santo Tomás In I, q. 1, D. 2, a. 3, n. 13, p. 343 b. Sobre la declaración de pertenencia mediata a la fe de una verdad, téngase en cuenta la actuación del magisterio descrita como aprobación de conclusiones teológicas (véase el pasaje transcrito en p. 239 s., n. 17) "Concursus namque, quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae Catholicae, ipsiusque capiti Summo Pontifici, non est, ut aliquid de fide efficiat, quod antea non esset de fide, sed solum ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate, vel immediate pertinent." L. de Molina In I, q. 1, a. 2, D. 1, Lugduni 1593, p. 8 ab.

mos [63]. La posición de Juan de Santo Tomás coincide con este punto con la que más tarde adoptarán los Salmanticenses; tanto Juan de Santo Tomás, como los Salmanticenses niegan (y su negación se aplica a la mera conclusión teológica) que lo que no es en sí inmediatamente revelado pueda nunca llegar a ser definido como de fe; pero, mientras Molina no tenía inconveniente en admitir la existencia de definiciones (como la de las dos voluntades en Cristo) cuyo objeto era solo virtualmente revelado y continuaba siendo solo virtualmente revelado después de definido [64], Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses creen que todas las definiciones de la Iglesia (cuya negación sea herejía o haya sido considerada herejía) son definiciones inmediatamente de fe y que las conclusiones que la Iglesia ha definido son por tanto en sí mismas inmediatamente reveladas [65]. Ulteriormente se separa Juan de Santo Tomás tanto de Molina como de los Salmanticenses al pensar que lo que es en un orden lógico meramente mediato y conclusión puede, sin embargo, a veces haber sido formalmente revelado en cuanto que es término al que se extiende la intención divina de revelar.

* * *

Para la historia del problema que estudiamos, Juan de Santo Tomás tiene el interés especial de que muestra con claridad cómo se complica el planteamiento del problema, aun en un adversario de la definibilidad de fe divina de lo que es en sí mismo solo virtualmente revelado, por la confusión de terminología que sucedió al progreso terminológico de Báñez. Esta complicación del planteamiento explica quizás la más grave laguna de su solución; el no dar criterio alguno que permita distinguir, anteriormente a la definición de la Iglesia, qué conclusiones son definibles como de fe divina y cuáles no. Como ya notó con razón Marín Sola, Juan de Santo Tomás parece limitarse a considerar como definibles las que de hecho la Iglesia define [66]. La indicación, hecha un poco de paso, de que la

---

[63] Sin embargo, existen actuaciones infalibles del magisterio además de las definiciones. Véase más arriba p. 246.

[64] "Non defuerunt qui dicerent, definitiones etiam illas esse inter principia Theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit, quod ea videat ex revelatis evidenter deduci, quale est illud, in Christo Domino duas esse voluntates, divinam et humanam, quod licet in sacris litteris non sit expressum, inde tamen evidenter colligitur [...] Haec sententia mihi non placet." Molina, ibid. p. 8 a.

[65] Cfr. Salmanticenses. De fide, disp. 1, dub. 4, n. 146, t. 11, Parisiis-Bruxellis, 1879, p. 69 a.

[66] "On peut lui reprocher à juste titre, de ne signaler aucun critérium objetif ou *ante factum* pour discerner les conclusions définissables de celles qui ne le sont pas. Sont définissables, dit-il, toutes les conclusions qui ont été révélées, bien que de façon occulte, par l'Esprit-Saint. Et l'Esprit-Saint a

intención de Dios al revelar puede extenderse y llegar a verdades que con respecto a nosotros son conclusiones teológicas [67], aunque pueda considerarse como una indicación interesante para la construcción especulativa de una teoría sobre los límites del progreso dogmático, carece de interés práctico: sobre todo cuando entre las conclusiones teológicas estrictas hay unas a las que tal intención se extiende y otras a las que no se extiende, sin que exista criterio alguno anterior a la definición de la Iglesia, que permita distinguir unas conclusiones de otras. Después de Juan de Santo Tomás, en los Salmanticenses (cuyo planteamiento y solución tienen no pocos puntos de semejanzas con los suyos) apunta el criterio de definibilidad de fe, según la distinción de implícito y virtual [68].

---

révélé de façon occulte toutes celles que l'Eglise définit, avec l'assistance divine. Ce qui revient à dire: peuvent être définies celles qui ont été définies. Ce point faible de Jean de Saint-Thomas a déjà été relevé par le P. Gardeil, dans son beau livre Le donné révélé pag. 173." L'evolution... II, n. 307, p. 24, n.

[67] El pasaje ha sido transcrito más arriba en p. 241, n. 23.

[68] Cfr. l. c. más arriba en la n. 65, donde se esfuerzan en mostrar que en los casos objetados de conclusiones teológicas definidas se trata de verdades formal y no virtualmente reveladas.



CONCLUSION

Llegados ya al término de nuestro largo camino, vale la pena que nos detengamos un poco, para, mirando hacia atrás, procurar todavía una mayor comprensión de la historia del problema en el período estudiado. No se trata de hacer ahora una recapitulación minuciosa de todos los puntos que integran la posición de cada uno de los teólogos investigados. Sería un mero repetir inútilmente lo que, a lo largo de este trabajo, ha sido ya expuesto. Interesa más bien un esfuerzo por comprender el sentido del desarrollo sucesivo del problema en sus elementos más importantes.

Los teólogos medievales no miraron el problema de las relaciones entre fe divina y conclusión teológica desde el punto de vista de la certeza propia de la fe. La consideración moral de la fe y la herejía mantiene el primer plano de la atención de los teólogos durante toda la edad media. Esta consideración moral tiene sus características propias en los diversos períodos de la escolástica medieval. Mientras la alta escolástica se preocupa ante todo de la conexión, con respecto a los artículos, de aquellas verdades cuya aceptación es moral y vitalmente impuesta por la aceptación de los artículos de la fe, la baja escolástica se interesa por trazar el límite (inferior) de las obligaciones de la aceptación de fe, clasificando en grados diversos de verdades católicas todo el campo que cae bajo esas obligaciones [1]. La problemática de Torquemada es típica de este planteamiento moral del problema en la forma característica de la baja escolástica.

A partir de Torquemada, todo el período estudiado puede caracterizarse por un retroceso cada vez mayor —en el que como es obvio se dan

[1] Sobre las razones del cambio de puntos de interés en los diversos períodos de la escolástica, dentro de la consideración moral del problema, cfr. más arriba, p. 28, n. 69. La baja escolástica miró también el problema desde un punto de vista noético, cfr. p. 27.

oscilaciones en casos particulares— de la consideración moral de la fe y la herejía, para dejar cada vez más en primer plano la consideración de la certeza propia de la fe. Con ello, podía ya plantearse no sólo la cuestión del carácter de fe de la conclusión teológica en sí misma sino también la de su definibilidad, cuestiones ambas que caen fuera de la perspectiva de una problemática encerrada en la consideración moral de fe y herejía.

Un primer paso en el retroceso de la consideración moral del problema es constatable en Cayetano. Con su distinción entre lo formal y lo virtualmente revelado, plantea y resuelve en sentido negativo el problema de si la conclusión teológica puede ser objeto de fe divina [2]. El problema y la solución que le dio el gran comentarista quedan ya determinados para el futuro; con la única excepción de Soto, todos los teólogos estudiados aceptan la posición de Cayetano.

Un paso ulterior apunta en Vitoria; en él es ya posible encontrar indicios sobre cuál es su pensamiento en torno al carácter del asentimiento debido a la conclusión teológica después de definida por la Iglesia. La cuestión sin embargo no llega en Vitoria a problema reflejo. Como problema reflejamente propuesto aparece, en algún sentido, por primera vez, en Domingo de Soto [3]. Después de él no todos los teólogos tienen un planteamiento igualmente expreso. Carranza es el teólogo de terminología más medieval y en el que tiene más ancho campo la consideración moral de la fe y la herejía. Por el contrario Cano y Sotomayor tienen el problema de la definibilidad de fe de la conclusión teológica con toda reflexión. En otros teólogos, como Chaves, Peña, Mancio y Medina, aunque el planteamiento no sea tan reflejo, es posible encontrar una clara respuesta y una clara toma de posición.

A pesar de estos avances de la consideración de la certeza propia de la fe, hay sin embargo en estos teólogos (anteriores a Báñez) mucho de problemática y terminología medievales. Todavía Vitoria [4] y Sotomayor no tienen inconveniente en hablar a veces de la conclusión teológica como de fe en sentido noético, utilizando una terminología típica de la baja escolástica. La consideración moral de la fe y la herejía puede decirse que permanece en todos ellos (no sólo en Carranza en quien es más marcada). Esta consi-

---

2 Schultes ha subrayado como mérito de Cayetano el haber introducido esta distinción, cfr. más arriba p. 44, n. 151.

3 Decimos "en algún sentido", pues el planteamiento de Soto tiene características muy especiales: la conclusión teológica (por consecuencia evidente) es en sí objeto de fe divina, con lo que el problema de la definibilidad de fe divina se pone en él con respecto a las conclusiones probables. En él, sin embargo, está el problema reflejamente, en cuanto que *reflejamente* estudia qué asentimiento se debe a la definición de la Iglesia en cuanto tal, al comparar la herejía que es negación de una definición con la que es negación de algo contenido en la Escritura.

4 Así en 1534-35; pero en el curso de 1539 ha cambiado ya de opinión y rechaza tal modo de hablar. Cfr. más arriba p. 60.

deración moral de la herejía se manifiesta sobre todo en la amplitud que se atribuye a la noción de herejía, noción que se extiende también a la negación de la conclusión teológica [5]. Sin embargo, aun en este punto, es una prueba de que la consideración de la certeza propia de la fe ha ido ganando terreno, la clara conciencia —constatable ya en Vitoria y que va siendo cada vez más clara en los teólogos posteriores— de que la herejía consistente en la negación de una conclusión teológica tiene sentido mediato; la idea es expresada con especial viveza por Sotomayor.

En Báñez, se hace un ulterior progreso en la eliminación de la consideración moral del problema, al abrirse paso en él la tendencia a excluir del campo de la herejía la negación de lo que no es inmediatamente de fe. Las consecuencias de este progreso las hemos expuesto al comienzo del capítulo noveno (p. 224 s.). Una nueva terminología se impone en la que fe y herejía no tienen más sentido que el estricto. Pero, como siempre que se ha impuesto una nueva terminología, surgió el peligro —que no se supo evitar— de leer a los teólogos y al magisterio anteriores con la tácita persuasión de que la terminología de hoy era también la terminología de ayer y de siempre. Todos los teólogos anteriores habían llamado definición de fe a toda definición infalible de la Iglesia, a pesar de que muchos de ellos consideraban que a las definiciones de conclusiones teológicas no se debía estrictamente asentimiento de fe. Después de Báñez, a la luz de la nueva terminología, Navarrete y González de Albelda creen opinión común de los teólogos anteriores que a toda definición de la Iglesia se debe asentimiento de fe; y ven una confirmación por parte del magisterio en el hecho de que condena como herejía la negación de conclusiones teológicas, olvidando que si herejía tiene ya sentido estricto, el magisterio había usado la palabra en tiempos en que el término tenía una acepción más amplia. Es característico que incluso Juan de Santo Tomás (y puede decirse lo mismo de los Salmanticenses), aunque cree que solo lo formalmente revelado es definible como de fe divina, no supera estos prejuicios y así en vez de considerar que, cuando la Iglesia ha definido como de fe una conclusión teológica o condenado como herejía su negación, ha podido utilizar estos términos en sentido amplio, se limita a afirmar que sin duda en aquellos casos la conclusión teológica definida era una verdad formalmente revelada.

En este cambio de terminología que se inicia en Báñez, y en la falta de perspectiva histórica que de hecho se insertó en el cambio, se encuentra la raíz de la evolución que la teoría contraria a la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica experimenta de Molina a Juan de Santo Tomás o a los Salmanticenses. Mientras Molina aplicaba su teoría a las defi-

---

[5] Hay a pesar de ello un gran avance en la eliminación de la consideración moral de la herejía con respecto a Torquemada, que consideraba a veces herejía meras actitudes humanas. Cfr. más arriba p. 40, n. 134.

niciones pretéritas de conclusiones teológicas, juzgando que no se trataba de definiciones de fe en sentido estricto, Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses creerán que todas esas definiciones —o mejor, que todas las definiciones— son definiciones estrictamente de fe de verdades formalmente reveladas.

A las mismas causas (cambio de terminología y falta de perspectiva histórica) ha de atribuirse el modo diverso como fueron juzgadas las mismas afirmaciones antes de Báñez (incluso por adversarios como Soto y Sotomayor) y cuando aparecieron en el comentario a la primera parte de Molina. Los teólogos anteriores a Báñez, aunque usaban como sinónimos definición y definición de fe, conocían un sentido amplio de la palabra fe; no podían por tanto escandalizarse de que p. e. Cano le atribuyese precisamente este sentido amplio al hablar de las definiciones de conclusiones teológicas. A finales de siglo, cuando Molina escribe su comentario a la primera parte, las cosas han cambiado mucho o, mejor, están cambiando mucho. Afirmar entonces que las definiciones de conclusiones teológicas no son estrictamente de fe puede ya sonar a innovación audaz totalmente desligada de lo tradicional.

No nos detengamos, sin embargo, en la mera constatación del hecho de un retroceso creciente en la atención de los teólogos de la consideración moral de la fe y la herejía durante el período estudiado en este trabajo. Intentemos descubrir sus causas: ¿porqué la consideración de la certeza propia de la fe divina va tomando siempre un puesto de relieve cada vez mayor?

El hecho de que la consideración de la certeza propia de la fe comience a ser el ángulo de visión para juzgar (en sentido negativo casi siempre) el problema del carácter de fe de la conclusión teológica *en sí misma,* no necesita para su explicación causas extrínsecas que hayan de buscarse en la problemática de la nueva época que es el XVI. La cuestión como aparece en Cayetano (y como hemos dicho, es éste un planteamiento que queda determinado para el futuro) es, en su planteamiento e incluso en su solución, efecto lógico de la maduración interna de los puntos de vista y de la problemática de la teología medieval precedente. La introducción en la noción de Teología del concepto aristotélico de ciencia (en el que el hábito de la ciencia versa sobre las conclusiones y el hábito de los principios sobre los principios) [6] llevaría necesariamente a la solución de Cayetano, cuando los principios de la teología hubiesen comenzado a ser, no ya los artículos, sino todas las verdades formalmente reveladas [7].

En realidad, debe ser juzgado en esta perspectiva lo que hay de avance en Vitoria sobre Cayetano. Las afirmaciones de Santo Tomás en I, q. 32,

---

[6] Sobre la introducción —obra de Santo Tomás— del concepto aristotélico de ciencia en la Teología, cfr. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis,* Würzburg 1953, p. 80-93.

[7] Este cambio fue obra de la baja escolástica, cfr. más arriba p. 26.

a. 4, toman un nuevo sentido muy determinado —como hicimos notar en su lugar— [8] cuando los términos en juego no son ya artículos y no artículos, sino formal y virtualmente revelado.

Sin embargo, en los primeros planteamientos reflejos del problema del carácter de fe de la *conclusión teológica definida* intervienen factores nuevos, que son característicos del nuevo período. No se puede ver en ellos el efecto de mera maduración y desarrollo interno de planteamientos típicos medievales [9]. Es la nueva escolástica con sus problemas y sus preocupaciones la que se presenta y hace evolucionar fuertemente el problema. La valoración de las diversas fuentes de la fe, el estudio respectivo de Escritura, Tradición y definiciones del magisterio en cuanto fuentes en las que se contiene la revelación divina, lleva obviamente a comparar los diversos tipos de herejía consistentes en negar verdades contenidas en cada una de esas fuentes. Es éste el cuadro en que el problema aparece en Soto, Cano y Sotomayor. Y es imposible no ver en estas preocupaciones el sello de una época en la que la controversia protestante tiene un profundo eco [10]. El planteamiento más rico es el de Cano, quien, además de estudiar y comparar los diversos casos de herejía, se plantea el problema de si hay una nueva revelación en las definiciones de la Iglesia [11]. También en Peña, la cuestión se encuadra en el estudio y comparación de las diversas fuentes de la fe [12].

Una vez puesto en el primer plano de atención el aspecto de la certeza propia de la fe divina, cuyos avances sucesivos hemos descrito, era natural que más tarde o más temprano se diese el nuevo paso (que de hecho Báñez fundamentalmente realiza) de conservar para la herejía sólo su sentido estricto. La terminología de sentido amplio era un residuo de la consideración moral de fe y herejía. Por otra parte, el paso de Báñez venía siendo preparado, ya desde Vitoria, por la tendencia siempre más subrayada a insistir en el sentido mediato de la herejía que es negación de una conclusión teológica.

Naturalmente nuestro interés primario en este trabajo no se centra en señalar esta aparición en los teólogos estudiados de nueva problemática,

---

[8] Cfr. más arriba p. 63.

[9] Es verdad que ciertos planteamientos complejos, derivados de Ockam, como la problemática de si la Iglesia puede hacer de una verdad no católica, una verdad católica y de una proposición no herética, una herética, adquieren ahora, al menos en algunos teólogos, como p. e. en Soto (cfr. más arriba p. 87 s.), un sentido nuevo: ¿puede la Iglesia hacer inmediatamente de fe una verdad que antes era sólo teológica? Pero el hecho de esta herencia de problemática de la baja escolástica deja intacta la cuestión de fondo: ¿porqué este planteamiento adquiere *ahora* sentido nuevo?

[10] Sobre el interés por las fuentes de la fe en la problemática de la época. Cfr. Lang. *Die loci...*, p. 41-45.

[11] Cfr. más arriba p. 126; también p. 121.

[12] Cfr. más arriba p. 151.

ausente en los teólogos medievales. Ni siquiera en diagnosticar sus causas. Los nuevos problemas suscitan intentos nuevos de soluciones. Y son éstas las que ante todo nos interesa recoger.

Sintetizando las afirmaciones de los teólogos estudiados sobre las relaciones entre conclusión teológica y fe divina, puede afirmarse:

Nada tiene Torquemada, quien desconoce todavía el problema. Cayetano por el contrario afirma ya que la conclusión teológica no es de fe en sí misma. Esta afirmación es compartida por todos los teólogos estudiados menos Domingo de Soto. Se debe asentimiento de fe a toda conclusión teológica definida, según Domingo de Soto [13], Sotomayor, Medina, Báñez, Vicente, Navarrete y González de Albelda. Son contrarios a la definibilidad de fe de la conclusión teológica, aparte de Vitoria que deja indicios en esta línea, Cano, Chaves, Peña y Mancio. Juan de Santo Tomás representa una posición que puede tal vez ser llamada intermedia, a pesar de que alguno de sus elementos es fundamentalmente moliniano [14]. Carranza, aunque no tiene posición definida en este segundo problema de la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, niega los dos principios que después fueron clásicos para explicar especulativamente que la conclusión teológica, no siendo objeto de fe en sí misma, puede llegar a serlo por la definición de la Iglesia; ambos principios habían sido negados ya por Vitoria; después de Carranza, los niegan también Cano y Chaves. Son opuestos a una concepción instrumental de la asistencia Soto, Sotomayor, Mancio y Báñez.

Toda esta variedad de posiciones da una idea de la riqueza de la aportación de la escuela de Salamanca en la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático y se estimará en más la riqueza de esta aportación, si se tiene en cuenta que todas las posiciones que han pasado a la historia ligadas al nombre de alguno de los teólogos jesuítas tienen predecesores en los teólogos dominicos estudiados. La afirmación de Vázquez favorable al carácter de fe en sí misma de la conclusión teológica aparece en Domingo de Soto [15]. La teoría de Molina se encuentra hasta con coincidencias de detalle totalmente inesperadas en Cano, para prescindir de otros teólo-

---

13 Sobre las particularidades de la posición de Soto, cfr. n. 3 de esta conclusión, p. 254.

14 Cfr. más arriba p. 249 s.

15 Prescindimos de detalles ulteriores que diversifican las posiciones de ambos. Así mientras que para Soto las conclusiones por consecuencia evidente son objeto de fe y no de asentimiento teológico, Vázquez considera posibles dos asentimientos específicamente distintos a tales conclusiones: uno teológico y otro de fe. "At vero Canus et Vega [es la posición que Vázquez acepta] praeter hunc assensum, qui fit per discursum, et dicitur theologicus, contendunt esse alium proxime deductum lumine fidei, qui tamquam conditionem praecedentem postulat assensum theologicum, etiamsi hic sit minus certus quam assensus fidei." Vázquez In I, q. 1, a. 2, D. 5, c. 3. Tom. 1, Lugduni 1631, páginas 14 b - 15 a.

gos que son también contrarios a la definibilidad de fe de la conclusión teológica y que ya hemos enumerado. La explicación de Suárez, según el cual la conclusión teológica, que no es objeto de fe en sí misma, podría llegar a serlo por la definición de la Iglesia, en cuanto que es una atestación con respecto a la cual Dios y la Iglesia son causa principal e instrumental respectivamente, reconoce un antecesor en Medina, Navarrete y, en algún sentido, en González de Albelda [16]. Antecesor claro de Lugo (con su idea de que Dios, al revelar la infalibilidad de la Iglesia, ha revelado implícita pero formalmente todos los objetos de las definiciones futuras, contenidos en la verdad de la infalibilidad como particulares en una proposición universal) es González de Albelda [17]; esta posición puede considerarse lejanamente preparada por Sotomayor y Báñez.

Nótese de paso que la noción de conclusión teológica, que aparece en los teólogos que hemos estudiado, no justifica la afirmación de Marín Sola de que para todos los teólogos anteriores a Suárez la conclusión teológica era la conclusión metafísicamente cierta, en la que por otra parte habría identidad real entre el objeto de la conclusión y el objeto revelado en la premisa de fe [18]. Nada hemos encontrado que ofrezca el más mínimo indicio de que la conclusión teológica reúne estas notas en ninguno de los teólogos estudiados. Para no citar indicios en contrario y limitándonos a los teólogos que dicen expresamente qué clase de certeza se requiere para que haya una auténtica conclusión teológica, recordemos que para Soto no se requiere que tenga una certeza matemática, sino que basta que posea la certeza de la ciencia natural [19]; Cano se limita a exigir evidencia moral [20]; Chaves afirma que no es necesario que la evidencia sea tan grande como en el caso típico, "Cristo es hombre, luego es risible", sino que basta que no haya ninguna razón para pensar que la consecuencia es mala [21]; la fórmula de Sotomayor es que la consecuencia debe tener tal evidencia que no pueda ser negada de alguna manera [22].

Recordemos también que la primera insinuación de distinción entre formal implícito y virtual aparece en Cano [23]. Antes de él, los términos que se oponen son siempre: expresamente y virtualmente revelado. Aun des-

---

16 No es posible determinar si es anterior en sus afirmaciones a Suárez, pero es ciertamente independiente de él. Cfr. más arriba p. 231, n. 45.

17 Albelda hace uso de las dos explicaciones de la definibilidad de la conclusión teológica que están ligadas en la historia a los nombres de Suárez y Lugo, cfr. más arriba p. 231 s. Cómo es predecesor de Lugo en p. 232.

18 Cfr. más arriba p. 5, n. 11.

19 Cfr. más arriba p. 86 s. Esta es también la posición de Carranza; cfr. más arriba p. 107 s.

20 Cfr. más rriba p. 133, n. 157.

21 Cfr. más arriba p. 142, n. 19.

22 Cfr. más arriba p. 168, n. 53.

23 Cfr. más arriba p. 124 s., n. 108.

pués de él, la distinción es recogida solamente por Gallo[24] y Juan de Santo Tomás[25].

El progreso que se da en el planteamiento, cada vez más consciente, del problema central de nuestro estudio va acompañado, a lo largo del período, de un claro progreso en el conocimiento de los diversos objetos a los que se extiende la infalibilidad de la Iglesia. No es necesario sin embargo que nos detengamos aquí para recordar las etapas de ese proceso. Limitándonos a los puntos que más directamente interesan el objeto de este estudio, baste recordar que Cayetano negó la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos[26]. Los teólogos dominicos, aunque afirman la infalibilidad de la Iglesia en las canonizaciones, no la tienen como de fe[27] e incluso frecuentemente ni siquiera como absolutamente cierta, lo que hace que algunas de sus expresiones sugieran que no excluyen del todo como absolutamente imposible la hipótesis de error en las canonizaciones; por ello, también, la posición afirmativa de la infalibilidad en la canonización, como aparece en algunos de estos teólogos, y la negativa de Cayetano no distan en realidad tanto. Desde el punto de vista histórico es interesante el que por primera vez en Mancio se aluda a ciertos teólogos que consideraban de fe la infalibilidad en la canonización de los santos. No podemos precisar quiénes sean los teólogos a los que Mancio se refiere[28]. Nada hay en ninguno de los teólogos estudiados, que indique la separación, como problemas distintos, de estas dos cuestiones: si la infalibilidad de la Iglesia en las canonizaciones es verdad de fe y si a la canonización concreta se debe asentimiento de fe. Se limitan a afirmar que no es de fe la infalibilidad de la Iglesia en las canonizaciones y que negar esta infalibilidad (o negar una canonización concreta) no es herejía, lo que supone una superposición de ambos problemas, en la que el primero concentra principalmente la atención.

En cuanto a los hechos dogmáticos, fueron ciertamente excluídos por Torquemada del campo de la fe y de la verdad católica. Y es ésta la perspectiva en que se coloca Soto. Cayetano admite posibilidad de error en ellos. Excluyen igualmente los hechos dogmáticos del campo de la infalibilidad de la Iglesia Cano, Peña[29] y Báñez. Carranza es el primero que atribuye carácter de fe (sin que por lo demás su modo de expresión excluya un sentido mediato) al hecho dogmático de la legitimidad de un papa o concilio. Carácter mediato de fe, como el que tiene la conclusión teológica, es atribuído al caso del concilio en una ocasión por Peña[30]. Soto-

---

24 Cfr. más arriba p. 212 s.
25 Cfr. más arriba p. 240, n. 19.
26 Cfr. más arriba p. 46, n. 164.
27 Cfr. sin embargo p. 170.
28 Véanse las palabras de Mancio en la p. 175, n. 94.
29 Así en la que parece ser su posición definitiva. Cf. más arriba p. 153 s.
30 Cfr. p. 153.

mayor es, a lo que parece, el primero que le da carácter de fe en sentido estricto. Mancio afirma su carácter de fe, sin que se pueda saber qué sentido tiene en ese caso la palabra fe (si mediato o inmediato). Tampoco es claro que hable de fe estricta Medina. Por el contrario hablan de fe en sentido estricto Gallo y Juan de Santo Tomás; el hecho nada tiene de particular en este último, que escribe después de los sucesos de Alcalá.

De especial interés para el teólogo de hoy por su repercusión práctica consideramos la evolución en la terminología de censuras, que hemos señalado en nuestro estudio. La cualificación "herética" se aplica, hasta Báñez, con una amplitud que encierra también en sí la negación de lo indirectamente de fe, incluso la negación de la conclusión teológica no definida. En el mismo período, "errónea" significa —prescindiendo de matices pequeños sin interés— la negación de una conclusión teológica de consecuencia no evidente. La terminología actual se abre camino a partir de Báñez. Dada la importancia e influjo de la Escuela estudiada en la Teología del siglo XVI, no puede suponerse "a priori" que siempre que el magisterio en este período utiliza las expresiones "herejía" o "error", "herética" o "errónea", lo hace en el sentido moderno. En cuanto a la cualificación de "herejía" en el magisterio habrá que buscar en otros indicios si, en la mente misma del magisterio, se trata, en cada caso, de una negación de algo que es inmediatamente de fe o, de algo que sólo lo es mediatamente.

Existe también una concepción de la infalibilidad de la Iglesia que puede ser considerada típica de la Escuela de Salamanca. La comparten Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves, Sotomayor, Mancio y Báñez. Sabido es que en vísperas de la definición de la infalibilidad pontificia, el Obispo de Orleans y el Arzobispo de París, en sendas cartas dirigidas a Pío IX, proponían que la futura Constitución "De Ecclesia Christi" fuese corregida en el sentido de hacer de la consulta del episcopado una condición necesaria de la infalibilidad [31]. Tales enmiendas no fueron aceptadas por el Concilio. Su inclusión en la Constitución "De Ecclesia Christi" hubiera implicado la aceptación de la que es teoría típica de la infalibilidad en la Escuela de Salamanca, con el agravante de una mayor rigidez de formulación. Los teólogos salmantinos, en efecto, afirmaban que la infalibilidad garantizaba que el Papa consultaría según la gravedad de la materia.

Como fruto de nuestro estudio, podemos también señalar una contribución interesante a la historia del método. Aunque un poco indirectamente nuestro estudio ha revelado la existencia de bastantes concepciones diversas del argumento patrístico en los teólogos analizados. Mientras en Torquemada permanece la vieja concepción de los doctores "auténticos" [32],

---

31 Las cartas pueden verse en Mansi. *Collectio Conciliorum,* t. 52, col. 1321 s.

32 Cfr. más arriba p. 32 s.

de la que es heredero Vitoria todavía en 1526 [33], Cayetano se encuentra en el extremo opuesto de devaloración del valor del argumento patrístico. Vitoria (desde 1534) y Soto —continuadores en esto de las fórmulas de Santo Tomás que veía en él un modo probable de argüir— consideran el argumento patrístico como no infalible, pero juzgan temeridad o pecado grave el oponerse a los Padres. Cano es el primer teólogo que propone el consentimiento universal de los Padres como raíz de su infalibilidad y obligatoriedad de aceptación con respecto al teólogo. La fuerza del consentimiento de los Padres se apoya en su conexión con la infalibilidad de la Iglesia (si ellos errasen, erraría también la Iglesia). El valor infalible del consentimiento patrístico es afirmado también por Chaves y Mancio [34]. En Medina comienza a considerarse el consentimiento patrístico como tradición eclesiástica; esta consideración reaparece en Vicente. En Báñez se unen ambas concepciones (valor del consentimiento, por su conexión con la infalibilidad de la Iglesia y porque es Tradición), aunque, a lo que parece, el consentimiento patrístico sólo es considerado Tradición cuando hay consentimiento a través de los tiempos. Albelda resucita lo que era la idea fundamental de la concepción de los Padres como doctores "auténticos" en forma nueva y aplicada no ya a los Padres en particular sino al consentimiento patrístico en cuanto que la definición tridentina les confiere autoridad infalible.

En la línea de las teorías sobre las fuentes de la fe, séanos lícito recordar que la vieja idea de que nada hay en la Tradición que no esté de alguna manera en la Escritura, pervive en Vitoria y Soto [35]. Carranza la

---

33 Cfr. más arriba, p. 70 s.

34 Sobre la evolución posterior del pensamiento de Mancio en este punto, cfr. más arriba, p. 177. En realidad su evolución es una vuelta a la fórmula de Santo Tomás.

35 En prensa ya este libro hemos leído el artículo de A. Ibáñez, "La relación 'Escritura-Tradición' en la Teología pretridentrina": Scriptorium Victoriense 5 (1958) 147-180, en el que trata también de la posición de Vitoria y Soto. Su afirmación sobre Soto ("hay, según él, por lo menos una verdad de fe, que no está contenida en la Escritura: el mismo canon de los Libros sagrados", a. c. p. 174) nos parece totalmente exacta pero fuera del estado de la cuestión. Con respecto a Vitoria y al conjunto del artículo (en el que sinceramente reconocemos grandes valores positivos), creemos que reducir exclusivamente la cuestión a discutir si los teólogos estudiados tenían o no idea de la existencia de tradiciones constitutivas es empobrecerla. Tiene también su interés investigar si hay en ellos un "katholiches Schriftprinzip", el cual "weil es katholisch ist, hat es die in der Schrift selber verbürgte Wahrheit zu berücksichtigen, dass nicht das geschriebene Wort allein den Menschen den Glauben bringen soll; wenn es aber Schriftprinzip sein will, muss es doch die Bedeutung der Schrift hervorkehren und *als Prinzip für die gesamte Offenbarung massgebend sein*" (Beumer, Schol. 16 [1941] 50). Confesamos también que nos ha producido sorpresa no ver citado en el artículo de Ibáñez el libro de De Vooght, *Les Sources*... Por último, que en concreto en Soto no es clara la distinción entre Tradición cons-

niega expresamente. También Cano, quien sin embargo considera antes de Trento a las verdades de Tradición, que no se encuentran formalmente en la Escritura, verdades solo mediatamente reveladas. Medina resucita la fórmula de compromiso de Totting de Oyta: todo está de alguna manera en la Escritura en cuanto que en la Escritura se recomienda la autoridad de la Tradición.

Pero volvamos de nuevo al núcleo central de nuestro estudio. Está bastante difundida la idea de la existencia, en el problema de las relaciones entre fe divina y conclusión teológica, de una opinión favorable a la definibilidad de ésta como verdad de fe divina, que habría sido común durante siglos; frente a ella, habría opuesto Molina su negación rotunda; tal posición de Molina debería ser considerada como una innovación frente a la opinión tradicional [36]. Con esto no se hace sino repetir la tesis histórica de Marín Sola [37].

Después de los estudios de Lang no se puede seguir afirmando la existencia de una opinión común favorable a la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina durante la Edad Media; Lang ha demostrado que en ese período el problema no se propone todavía; sería, por tanto, imposible querer buscar en los teólogos medievales una respuesta afirmativa a una pregunta que jamás se hacen. Por nuestra parte, creemos haber demostrado que cuando el problema comienza a plantearse en el siglo XVI aparecen casi contemporáneamente todas las diversas soluciones que después se han considerado clásicas. Ninguna de ellas tiene derecho a llamarse tradicional frente a las otras.

Quien además compare el estado en que se encuentra el problema en la Edad Media (el estado en que nuestros teólogos lo reciben), con el desarrollo que recibe en manos de los teólogos estudiados, no podrá menos de reconocer la riqueza de la contribución de la Escuela de Salamanca en la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático.

---

titutiva y continuativa lo hemos dicho más arriba, p. 89. Y entre los teólogos estudiados no es el único en el que esto sucede. La afirmación de que las verdades de Tradición, que no están expresamente en la Escritura, están *mediatamente* reveladas es explícita en él y en Cano (para éste cfr. más arriba página 131, n. 144).

36 Tal convicción está como base del trabajo de F. García Martínez, "A propósito de la llamada 'Fe eclesiástica' ¿Debe ser admitida en Teología": Miscellanea Comillas 6 (1946) 9-45. Refleja el mismo convencimiento C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du Mystère marial*, Romae, 1954, pág. 13-21.

37 La hemos expuesto más arriba, p. 5.



INDICE ONOMASTICO







